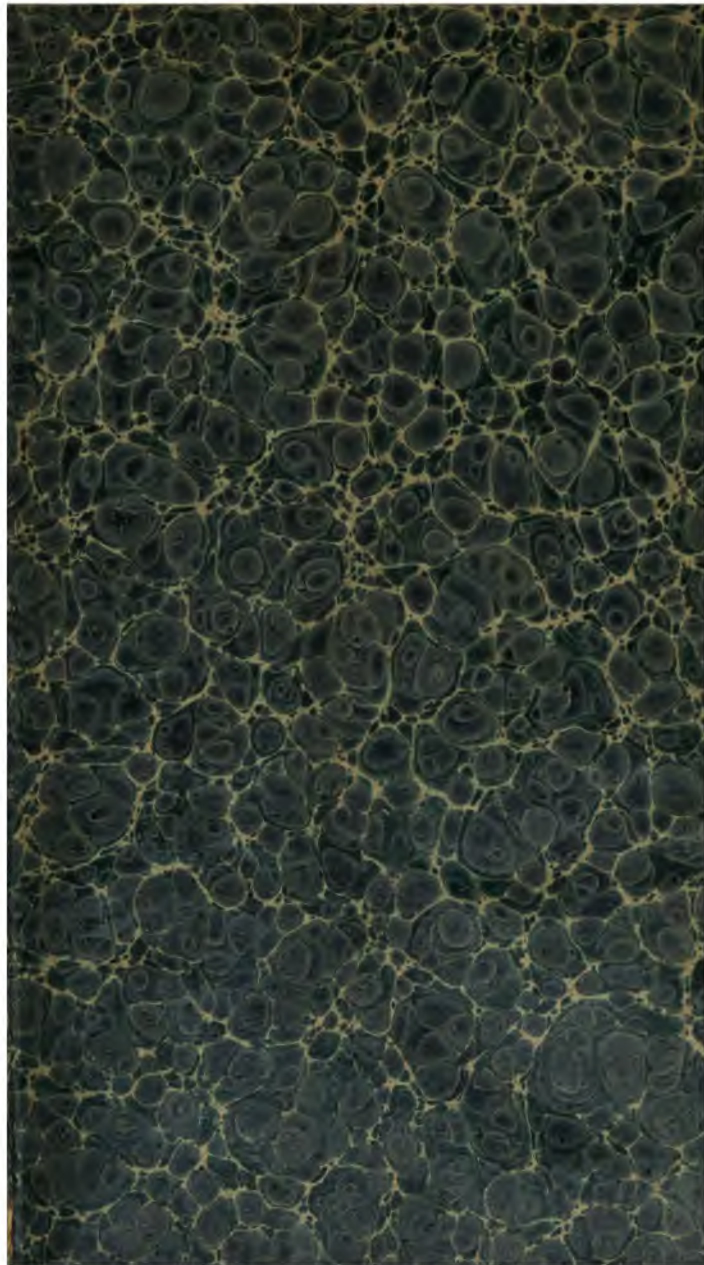



SIGILLVM ACADEMIAE HARVARDIANAE IN NOV ANG
CHRISTO ET ECCLESIAE
VE RI TAS



SANCTI

THOMAE AQUINATIS

SUMMAE PHILOSOPHICAE

VOLUMEN TERTIUM

SANCTI

THOMAE AQUINATIS

DOCTORIS ANGELICI

ORDINIS PRAEDICATORUM

DE VERITATE CATHOLICAE FIDEI CONTRA GENTILES

SEU

SUMMA PHILOSOPHICA

ACCEDUNT PRAECIPUA EJUSDEM DOCTORIS PHILOSOPHICA

OPUSCULA

Volumen Tertium



PARMAE

TYPIS PETRI FIACCADORI

MDCCCLV

SANCTI

THOMAE AQUINATIS

DE VERITATE CATHOLICAE FIDEI

CONTRA GENTILES.

LIBER QUARTUS.

CAPUT PRIMUM.

Prooemium.

Ecce, haec ex parte dicta sunt viarum ejus; et cum vix parvam stillam sermonis ejus audierimus, quis poterit tonitruum magnitudinis illius intueri? Job, 26, 14.

Intellectus humanus, a rebus sensibilibus connaturaliter sibi scientiam capiens, ad intuendam divinam substantiam in seipsa, quae super omnia sensibilia, imo super omnia alia entia, improportionabiliter elevatur, pertingere per seipsum non valet.

Sed, quia perfectum hominis bonum est ut quoquo modo Deum cognoscat, ne tam nobilis creatura omnino in vanum esse videretur, velut finem proprium attingere non valens, datur homini quaedam via per quam in Dei cognitionem ascendere possit, ut scilicet, quia omnes rerum perfectiones quodam ordine a summo rerum vertice Deo descendunt, ipse ab inferioribus incipiens et gradatim ascendens in Dei cognitionem proficiat; nam et in corporalibus motibus eadem est via qua descenditur et ascenditur, ratione principii et finis

distincta. Praedicti autem descensus perfectionum a Deo duplex est ratio: Una quidem ex parte primae rerum originis; nam divina sapientia, ut perfectio esset in rebus, res produxit in ordine, ut creaturarum universitas ex summis rerum et infimis compleretur. Alia vero ratio ex ipsis rebus procedit: nam, cum causae sint nobiliores effectibus, primo quidem causata deficiunt a prima causa, quae Deus est, quae tamen suis effectibus praeeminent; et sic deinceps quousque ad ultima rerum perveniatur. Et, quia in summo rerum vertice Deo perfectissima unitas invenitur, et unumquodque, quanto est magis unum, tanto est magis virtuosum et dignius, consequens est, ut quantum a primo principio receditur, tanto major diversitas et variatio inveniatur in rebus. Oportet igitur processum emanationis a Deo uniri quidem in ipso principio, multiplicari autem secundum res infimas ad quas terminatur. Et ita secundum diversitatem rerum apparet viarum diversitas, quasi ab uno principio inchoatarum et terminatarum ad diversa.

Per has igitur vias intellectus noster in Dei cognitionem ascendere potest; sed propter debilitatem intellectus nostri, nec ipsas vias perfecte cognoscere possumus. Nam, cum sensus, unde nostra cognitio incipit, circa exteriora accidentia versetur, quae sunt secundum se sensibilia, ut color et odor et hujusmodi, intellectus vix per hujusmodi exteriora potest ad interiorem notitiam pervenire, etiam illarum rerum quarum accidentia sensu perfecte comprehendit. Multo igitur minus pertingere poterit ad comprehendendum naturas illarum rerum quarum pauca accidentia capimus sensu, et adhuc minus illarum quarum accidentia capi non possunt, etsi per quosdam deficientes effectus participetur. Sed, etsi ipsae naturae rerum essent nobis cognitae, ordo tamen earum, secundum quod a divina providentia

et ad invicem disponuntur et diriguntur in finem tenuiter nobis notus esse posset, cum ad cognoscendam rationem divinae providentiae non pertingamus.

Si igitur ipsae viae imperfecte cognoscuntur a nobis, quomodo per eas ad perfecte cognoscendum ipsarum viarum principium poterimus pervenire, quod sine proportione excedit vias praedictas? Etiam si vias ipsas cognosceremus perfecte, nondum tamen perfecta principii cognitio nobis adesset.

Quia igitur debilis erat Dei cognitio ad quam homo per vias praedictas intellectuali quodam quasi intuitu pertingere poterat, ex superabundanti bonitate, ut firmior esset hominis de Deo cognitio, quaedam de seipso hominibus revelavit, quae intellectum humanum excedunt: in qua quidem revelatione secundum congruentiam hominis quidam ordo servatur, ut paulatim de imperfecto veniat ad perfectum, sicut in caeteris rebus mobilibus accidit.

Primo igitur sic homini revelantur ut tamen non intelligantur, sed solum quasi audita credantur: quia intellectus hominis, secundum hunc statum quo sensibilibus est connexus, ad ea intuenda quae omnes proportiones sensus excedunt omnino elevari non potest; sed, cum a sensibilium connexione fuerit liberatus, tunc elevabitur ad ea quae revelantur intuenda.

Est igitur triplex cognitio hominis de divinis. Quarum prima est secundum quod homo naturali lumine rationis per creaturas in Dei cognitionem ascendit; secunda est prout divina veritas, intellectum humanum excedens, per modum revelationis in nos descendit, non tamen quasi demonstrata ad videndum, sed quasi sermone prolata ad credendum; tertia est secundum quod mens humana elevatur ad ea quae sunt revelata perfecte intuenda.

Hanc igitur triplicem cognitionem Job in verbis propositis insinuat. — Quod enim dicit: *Ecce, haec ex parte dicta sunt viarum ejus*, ad illam cognitionem pertinet qua per viam creaturarum in Dei cognitionem noster intellectus ascendit. Et quia has vias imperfecte cognoscimus, recte adjunxit *ex parte*; *ex parte enim cognoscimus*, sicut Apostolus dicit, 1 Cor., 13, 9. — Quod vero subdit: *Et cum vix parvam stillam sermonis ejus audierimus*, ad secundam cognitionem pertinet, prout divina nobis credenda per modum locutionis revelantur; *fides* enim, ut dicitur, est *ex auditu, auditus autem per verbum* Christi; de quo etiam dicitur: *Sanctifica eos in veritate. Sermo tuus veritas est*, Joan., 17, 17. Sic igitur, quia revelata veritas de divinis non videnda sed credenda proponitur, recte dicit: *Audierimus*. Quia vero haec imperfecta cognitio effluit ab illa perfecta cognitione qua divina veritas in seipsa videtur, dum a Deo nobis, mediantibus Angelis, revelatur, qui vident faciem Patris, recte nominat *stillam*; unde et dicitur: *In die illa, stillabunt montes dulcedinem*, Joel., 3, 18. Sed, quia non omnia mysteria quae in prima veritate visa Angeli et alii beati cognoscunt, sed quaedam pauca nobis revelantur, signanter addidit *parvam*; dicitur enim: *Quis magnificabit eum sicut est ab initio? Multa abscondita sunt majora his; pauca enim vidimus operum ejus*, Eccli., 43, 35-36; et Dominus dicit: *Multa habeo vobis dicere, sed non potestis portare modo*, Joan., 15, 12. Haec etiam pauca quae nobis revelantur, sub quibusdam similitudinibus et obscuritatibus verborum nobis proponuntur, ut ad ea quoque capienda soli studiosi perveniant, alii vero quasi occulta venerentur et increduli lacerare non possint; unde dicit Apostolus: *Videmus nunc per speculum in aenigmate*, 1 Cor. 13, 12; signanter igitur addidit *vix*, ut difficultas ostende-

retur. — Quod vero subdidit; *Quis poterit tonitruum magnitudinis illius intueri?* ad tertiam cognitionem pertinet, qua prima veritas cognoscetur, non sicut credita, sed sicut visa, *videbimus enim eum siculi est,* ut dicitur 1 Joan., 3, 2; unde dicit *intueri.* Nec aliquid modicum de divinis mysteriis percipietur, sed ipsa majestas divina videbitur et omnis bonorum perfectio: unde Dominus ad Moysen dixit: *Ego ostendam omne bonum tibi,* Exod., 33, 19; recte ergo dicit *magnitudinis.* Non autem proponetur veritas homini aliquibus velaminibus occultata, sed omnino manifesta: unde Dominus discipulis suis dicit: *Venit hora, cum jam non in proverbiis loquar vobis, sed palam de Patre annuntiabo vobis,* Joan., 16, 25; signanter ergo dicit *tonitruum,* ad manifestationem insinuandam.

Competunt autem verba praemissa nostro proposito; nam in praecedentibus de divinis sermo est habitus, secundum quod ad cognitionem divinorum naturalis ratio per creaturas pervenire potest; imperfecte tamen et secundum proprii possibilitatem ingenii, ut sic possimus dicere cum Job: *Ecce haec ex parte dicta sunt viarum ejus.*

Restat autem sermo habendus de his quae nobis revelata sunt divinitus ut credenda, excedentia intellectum humanum.

Circa quae qualiter procedendum sit praemissa verba nos docent. Cum enim veritatem vix audierimus in sermonibus sacrae Scripturae, quasi stilla parva ad nos descendente, nec possit aliquis in hujus vitae statu tonitruum magnitudinis intueri, erit hic modus servandus ut ea quae in sermonibus Sacrae Scripturae sunt tradita quasi principia sumantur; et sic ea quae in sermonibus praedictis occulte nobis traduntur studeamus utcumque mente capere, a laceratione infidelium defendendo; ut tamen praesumptio perfecte cognoscendi non adsit.

Probanda enim sunt hujusmodi auctoritate sacrae Scripturae, non autem ratione naturali; sed tamen ostendendum est quod rationi naturali non sunt opposita, ut ab impugnatione infidelium defendantur; qui etiam modus in principio hujus operis praedeterminatus est. Quia vero naturalis ratio per creaturas in Dei cognitionem ascendit, fidei vero cognitio a Deo in nos e converso divina revelatione descendit, est autem eadem via ascensus et descensus, oportet eadem via procedere in his quae supra rationem creduntur, qua in superioribus processum est circa ea quae ratione investigantur de Deo.

Ut primo scilicet ea tractentur quae de ipso Deo supra rationem credenda proponuntur, sicut est confessio Trinitatis (c. 2-26).

Secundo autem, de his quae supra rationem a Deo sunt facta, sicut opus incarnationis et quae sequuntur ad ipsam (c. 27-78).

Tertio vero, ea quae supra rationem in ultimo hominum fine expectantur, sicut resurrectio et glorificatio corporum, perpetua beatitudo animarum et quae his connectuntur (c. 79-97).

CAPUT II.

Quod sit generatio, paternitas et filiatio in divinis.

Principium autem considerationis a secreto divinae generationis sumentes, quid de ea secundum sacrae Scripturae documenta teneri debeat praemittamus: dehinc vero ea quae contra veritatem fidei infidelitas adinvenit argumenta ponamus; quorum solutione subjecta, hujus considerationis propositum consequemur.

Tradit igitur nobis Sacra Scriptura in divinis paternitatis et filiationis nomina Jesum Christum filium Dei contestans, quod in Scriptura Novi Te-

stamenti frequentissime invenitur. Dicitur enim: *Nemo novit Filium nisi Pater, neque Patrem quis novit, nisi Filius*, Matth. 11, 27. Adhuc, Marcus suum Evangelium incipit dicens: *Initium Evangelii Jesu Christi, Filii Dei*. Joannes etiam Evangelista hoc frequenter ostendit; dicitur enim: *Pater diligit Filium, et omnia dedit in manu ejus*, Joan., 3, 35, et: *Sicut Pater suscitat mortuos et vivificat, sic et Filius quos vult vivificat*, Joan., 5, 21. Paulus etiam Apostolus haec verba frequenter interserit; dicit enim: *Segregatus in Evangelium Dei, quod ante promiserat per Prophetas suos in Scripturis sanctis de filio suo*, Rom. 1, 1-3; et: *Multifariam multisque modis olim Deus loquens patribus in Prophetis, novissime diebus istis locutus est nobis in Filio*, Hebr., 1, 1-2. Hoc etiam traditur, licet rarius, in scripturis Veteris Testamenti: dicitur enim: *Quod nomen est ejus, et quod nomen Filii ejus si nosti?* Proverb. 30, 4; et legitur: *Dominus dixit ad me: Filius meus es tu*, Psal. 2, 7; et iterum: *Ipse invocabit me: Pater meus es tu*, Psal., 88, 27. Et quamvis haec duo ultima verba aliqui vellent ad sensum alium retorquere, ut quod dicitur: *Dominus dixit ad me: Filius meus es tu*, ad ipsum David referatur, quod vero dicitur: *Ipse invocabit me: Pater meus es tu*, Salomoni attribuatur, tamen ea quae conjunguntur utrique hoc omnino non ita esse ostendunt. Neque enim Davidi potest competere quod additur: *Ego hodie genui te*, et quod subditur: *Dabo tibi gentes hereditatem tuam, et possessionem tuam terminos terrae*, cum ejus regnum non usque ad terminos terrae fuerit dilatatum, ut historia libri Regum declarat; neque etiam Salomoni potest omnino competere quod dicitur: *Ipse invocabit me: Pater meus es tu:* cum subdatur: *Ponam in saeculum saeculi semen ejus, et thronum ejus sicut dies caeli*. Unde datur intelligi quod, quia quaedam

praemissis verbis annexa David vel Salomoni possint congruere, quaedam vero nequaquam, de David et Salomone haec verba dicantur, secundum morem Scripturae, in alterius figuram, in quo universa compleantur.

Quia vero nomina *Patris* et *Filii* generationem aliquam consequuntur, etiam divinae generationis nomen Scriptura non tacuit. Nam et in Psalmo, ut dictum est, legitur: *Ego hodie genui te*; et dicitur: *Nondum erant abyssi, et ego jam concepta eram*; *ante.... colles ego parturiebar*, Proverb., 8, 23-25, vel secundum aliam litteram: *Ante colles generavit me Dominus*. Dicitur etiam: *Numquid ego qui alios parere facio, ipse non pariam? dicit Dominus. Si ego, qui generationem caeteris tribuo, sterilis ero? ait Dominus Deus tuus*, Isai., 66, 9. Et, licet dici possit hoc esse referendum ad multiplicationem filiorum Israel de captivitate revertentium in terram suam, quia praemittitur: *Parturivit et peperit Sion filios suos*, Ibid., 8, tamen hoc proposito non obsistit. Ad quodcumque enim ratio aptetur, ipsa tamen ratio quae ex Dei ore inducitur firma et stabilis manet, ut, si ipse aliis generationem tribuat, sterilis non sit. Nec esset conveniens ut qui alios vere generare facit ipse non vere, sed per similitudinem, generet; cum oporteat nobilius esse aliquid in causa quam in causatis, ut ostensum est (l. 1, c. 23). Dicitur etiam: *Vidimus gloriam ejus, gloriam quasi Unigeniti a Patre*, Joan., 1, 14; et iterum: *Unigenitus Filius, qui est in sinu Patris, ipse enarravit*, Joan., 1, 18: et Paulus dicit: *Et cum iterum introducit primogenitum in orbem terrae, dicit: Et adorent eum omnes Angeli Dei*, Hebr., 1, 6.

CAPUT III.

Quod Filius Dei sit Deus.

Considerandum tamen quod praedictis nominibus divina Scriptura utitur etiam ad creationem rerum ostendendam; dicitur enim: *Quis est pluviae pater, vel quis genuit stillas roris? De cujus utero egressa est glacies, et gelu de caelo quis genuit*, Job., 38, 28-29. Ne igitur nihil aliud ex paternitatis, filiationis et generationis vocabulis intelligeretur quam creationis efficacia, addidit Scripturae auctoritas ut eum quem filium et genitum nominabat etiam Deum esse non taceret, ut sic praedicta generatio aliquid amplius quam creatio intelligeretur: dicitur enim: *In principio erat Verbum, et Verbum erat apud Deum, et Deus erat Verbum*, Joan. 1, 1. Et quod Verbi nomine Filius intelligatur, ex consequentibus ostenditur; nam subdit: *Et Verbum caro factum est et habitavit in nobis; et vidimus gloriam ejus, gloriam quasi Unigeniti a Patre*, Joan., 1, 14. Et Paulus dicit: *Benignitas et humanitas apparuit Salvatoris nostri Dei*, Tit., 3, 4. Hoc etiam Veteris Testamenti scriptura non tacuit, Christum Deum nominans; dicitur enim: *Sedes tua Deus, in saeculum saeculi; virga directionis virga regni tui. Dilexisti justitiam et odisti iniquitatem*, Psalm., 44, 7-8; et quod ad Christum dicatur patet per id quod subditur: *Propterea unxit te Deus, Deus tuus, oleo laetitiae prae consortibus tuis*, Psalm., 44, 8; et dicitur: PARVULUS *enim* NATUS *est nobis, et filius datus est nobis, et factus est principatus super humerum ejus; et vocabitur nomen ejus Admirabilis, Consiliarius, Deus, Fortis, Pater futuri saeculi, Princeps pacis*, Isai., 9, 6. Sic igitur ex sacra Scriptura docemur Filium Dei, a Deo

genitum, Deum esse. Filium autem Dei Jesum Christum Petrus confessus est, ei dicens: *Tu es Christus, Filius Dei vivi*, Matth., 16, 16. Ipse igitur et unigenitus est et Deus est.

CAPUT IV.

Quid opinatus sit Photinus de Filio Dei, et ejus improbatio.

Hujus autem doctrinae veritatem quidam perversi homines suo sensu metiri praesumentes, de praemissis vanas et varias opiniones conceperunt. Quorum quidam consideraverunt hanc esse Scripturae consuetudinem, eos qui divina gratia justificantur filios Dei dici, secundum illud: *Dedit eis potestatem filios Dei fieri, his qui credunt in nomine ejus*, Joan. 1, 12, et: *Ipse enim Spiritus testimonium reddit spiritui nostro quod sumus filii Dei*; et: *Videte qualem charitatem dedit nobis Pater, ut filii Dei nominemur et simus.* Quos etiam a Deo genitos esse Scriptura non tacet, dicitur enim: *Voluntarie enim genuit nos verbo veritatis*, Jacob., 1 18; et dicitur: *Omnis qui natus est ex Deo, peccatum non facit; quoniam semen ipsius in eo manet*, Joan., 3, 9. Et quod est mirabilius, eisdem nomen divinitatis adscribitur; Dominus enim dixit ad Moysen: *Ecce constitui te Deum Pharaonis*, Exod., 7, 1; et: *Ego dixi: Dii estis, et filii Excelsi omnes*, Psalm., 81, 6; et, sicut Dominus dicit: *Illos dixit deos ad quos sermo Dei factus est*, Joan., 10, 35. Per hunc modum opinantes Jesum Christum purum hominem esse et ex Maria Virgine initium sumpsisse, et per beatae vitae meritum divinitatis honorem prae caeteris fuisse adeptum, existimaverunt eum similiter aliis hominibus per adoptionis spiritum Dei filium, et per gratiam ab eo

genitum, et per quamdam assimilationem ad Deum in Scripturis dici Deum, non per naturam, sed per consortium quoddam divinae bonitatis; sicut et de Sanctis dicitur: *Ut efficiamini divinae consortes naturae, fugientes ejus quae in mundo est concupiscentiae corruptionem*, 3 Petr., 1, 4.

Hanc autem positionem sacrae Scripturae auctoritate confirmare nitebantur. Dicit enim Dominus: *Data est mihi omnis potestas in caelo et in terra*, Matth., 28, 18. Quod si ante tempora Deus esset, potestatem ex tempore non accepisset.

Item, Dicitur de Filio quod *factus est ei*, scilicet Deo, *ex semine David secundum carnem*, et quod *praedestinatus est Filius Dei in virtute*, Rom., 1, 3-4. Quod autem praedestinatur et factum est videtur non esse aeternum.

Item, Apostolus dicit: *Factus est obediens usque ad mortem, mortem autem crucis, propter quod et Deus exaltavit illum, et dedit illi nomen quod est super omne nomen*, Philipp., 2, 8-9. Ex quo videtur ostendi quod propter obedientiae et passionis meritum, divino sit honore donatus et super omnia exaltatus.

Petrus etiam dicit: *Certissime ergo sciat omnis domus Israel quia Dominum eum et Christum fecit Deus hunc Jesum, quem vos crucifixistis*, Act. Apost., 2, 36. Videtur igitur ex tempore Deus esse factus, non ante tempora natus.

Adducunt etiam in fulcimentum suae opinionis ea quae in Scripturis de Christo ad defectum pertinere videntur, sicut quod femineo portatur utero et profectum aetatis accipit, esuriem passus est et lassitudine fatigatus et morti subjectus; quod semper profecit, judicii se nescire diem confessus est et mortis terrore concussus est, et alia hujusmodi quae Deo per naturam existenti convenire non possent. Unde concludunt quod per meritum hono-

rem divinum adeptus est per gratiam, non quod esset naturae divinae.

Hanc autem positionem primo adinvenerunt quidam antiqui haeretici, Cerinthus et Ebion, quam postea Paulus samosatenus instauravit, et quae postea a Photino est confirmata, ut qui haec dogmatizant photiniani nuncupentur.

Diligenter autem verba Sacrae Scripturae considerantibus apparet non hunc sensum in ea contineri quem praedicti homines sua opinione conceperunt.

Nam cum Salomon dicat: *Nondum erant abyssi et ego jam concepta eram*, Proverb., 8, 24, satis ostendit hanc generationem ante omnia corporalia extitisse. Unde relinquitur quod Filius a Deo genitus initium essendi a Maria non sumpsit. Et, licet haec et alia similia testimonia depravare conati fuerint perversa expositione dicentes haec secundum praedestinationem debere intelligi, quia scilicet ante mundi constitutionem dispositum fuit ut ex Maria Virgine Dei Filius nasceretur, non quod ejus filius fuerit ante mundum, per ea tamen quae sequuntur patet quod, non solum in praedestinatione, sed etiam realiter, fuerit ante Mariam. Nam post praemissa verba Salomonis subjungitur: *Quando appendebat fundamenta terrae, cum eo eram cuncta componens*, Proverb., 8, 29-30; si autem in sola praedestinatione fuisset, nihil agere potuisset. Hoc etiam ex verbis Joannis Evangelistae habetur; nam cum praemisisset: *In principio erat Verbum*, quo nomine Filius Dei intelligitur, ut ostensum est, ne quis hoc secundum praedestinationem accipere posset, subdit: *Omnia per ipsum facta sunt; et sine ipso factum est nihil*, Joan., 1, 3; quod verum esse non posset, nisi realiter ante mundum extitisset.

Item, De Filio Dei dicitur: *Nemo ascendit in caelum, nisi qui descendit de caelo, Filius hominis*

qui est in caelo, Joan. 3, 13; et iterum: *Descendi de caelo, non ut faciam voluntatem meam, sed voluntatem ejus qui misit me*, Joan., 6, 38. Apparet ergo eum fuisse antequam de caelo descenderet.

Praeterea, Secundum praedictam positionem, homo per vitae meritum profecit in Deum. Apostolus autem e converso ostendit quod, cum Deus esset, factus est homo; dicit enim: *Cum in forma Dei esset, non rapinam arbitratus est esse se aequalem Deo, sed semetipsum exinanivit, formam servi accipiens, in similitudinem hominum factus et habitu inventus ut homo*, Philipp. 2, 6-7. Repugnat igitur praedicta positio apostolicae sententiae.

Adhuc, Inter caeteros qui Dei gratiam habuerunt, Moyses habuit eam copiose, de quo dicitur quod *loquebatur Dominus ad Moysen facie ad faciem, sicut solet loqui homo ad amicum suum*, Exod., 23, 11. Si igitur Jesus Christus non diceretur Dei Filius nisi propter gratiam adoptionis, sicut alii Sancti, eadem ratione Moyses filius Dei diceretur qua et Christus, licet etiam abundantiori gratia Christus fuerit dotatus; nam et inter alios Sanctos unus alio majori gratia repletur, et tamen omnes eadem ratione filii Dei dicuntur. Moyses autem non eadem ratione dicitur filius qua et Christus; distinguit enim Apostolus Christum a Moyse sicut filium a servo; dicitur enim: *Moyses quidem fidelis erat in tota domo ejus, tamquam famulus, in testimonium eorum quae dicenda erant; Christus vero tamquam Filius in domo sua*, Heb., 3, 5-6. Manifestum est ergo quod Christus non dicitur Dei filius per adoptionis gratiam, sicut alii Sancti.

Similis etiam ratio ex pluribus aliis Scripturae locis colligi potest, quae quodam singulari modo Christum prae aliis Dei Filium nominat: quandoque quidem, absque aliis singulariter eum Filium nominans, sicut cum vox Patris intonuit in bapti-

smo: *Hic est Filius meus dilectus, in quo mihi complacui*, Matth., 3, 17; quandoque eum Unigenitum nominans, sicut: *Vidimus gloriam ejus, gloriam quasi Unigeniti a Patre*, Joan., 1, 14; et iterum: *Unigenitus Filius, qui est in sinu Patris, ipse enarravit*, Joan. 1, 18; si autem communi modo, sicut et alii, filius diceretur, unigenitus dici non posset: quandoque etiam et primogenitus nominatur, ut quaedam derivatio filiationis ab eo in aliis ostendatur, secundum illud: *Quos praescivit et praedestinavit conformes fieri imaginis filii sui, ut sit ipse primogenitus in multis fratribus*, Rom., 8, 29: et dicitur: *Misit Deus filium suum..., ut adoptionem filiorum reciperemus*, Galat., 4, 4-5; alia ergo ratione ipse est filius per cujus filiationis similitudinem alii filii dicuntur.

Amplius, Quaedam opera in Scripturis Sacris ita Deo proprie attribuuntur quod alteri convenire non possunt, sicut sanctificatio animarum et remissio peccatorum; dicitur enim: *Ego Dominus qui sanctifico vos*, Levit., 20, 8; et: *Ego sum ipse qui deleo iniquitates tuas propter me*, Isai., 43, 25. Utrumque autem horum Christo Scriptura attribuit; dicitur enim: *Qui sanctificat, et qui sanctificantur, ex uno omnes*, Hebr., 2, 11; et: *Jesus, ut sanctificaret per suum sanguinem populum, extra portam passus est*, Hebr., 13, 12; ipse etiam Dominus de se protestatus est quod haberet potestatem remittendi peccata, et miraculo confirmavit, ut habetur Matth., 9, 6: et hoc etiam Angelus de ipso praenuntiavit: *Ipse*, inquiens, *salvum faciet populum suum a peccatis eorum*, Matth., 1, 21. Non igitur Christus, et sanctificans et peccata remittens, sic dicitur Deus sicut dicuntur dii hi qui sanctificantur et quorum peccata remittuntur, sed sicut virtutem et naturam divinitatis habens.

Illa vero Scripturae testimonia quibus ostendere

nitebantur quod Christus non esset Deus per naturam, efficacia non sunt ad eorum propositum ostendendum. Confitemur enim in Christo Dei Filio post incarnationis mysterium duas naturas, humanam scilicet et divinam; unde de eo dicuntur et quae Dei sunt propria, ratione divinae naturae, et quae ad defectum pertinere videntur, ratione humanae naturae, ut infra (c. 27 et seqq.) plenius explanabitur. Nunc autem, ad praesentem considerationem de divina generatione, hoc sufficiat monstratum esse, secundum Scripturas, quod Christus Dei Filius et Deus dicitur, non solum sicut purus homo per gratiam adoptionis, sed propter divinitatis naturam.

CAPUT V.

Opinio Sabellii de Filio Dei, et ejus improbatio.

Quia vero omnium de Deo recte sentientium haec est fixa mentis conceptio quod non possit esse nisi unus naturaliter Deus, quidam, ex Scripturis concipientes quod Christus sit vere et naturaliter Deus ac Dei Filius, unum Deum esse confessi sunt Christum Dei Filium et Deum Patrem, nec tamen quod Deus *filius* dicatur secundum suam naturam aut ab aeterno, sed ex tunc filiationis nomen accepit ex quo de Maria Virgine natus est per incarnationis mysterium; et sic omnia quae Christus secundum carnem sustinuit Deo Patri attribuebant, puta esse filium virginis, conceptum et natum esse ex ipsa, passum, mortuum, et resurrexisse, et alia omnia quae Scripturae de Christo secundum carnem loquuntur.

Hanc autem positionem confirmare nitebantur Scripturae auctoritatibus. Dicitur enim: *Audi, Israel, Dominus Deus noster, Dominus unus est*, Deuter., 6,

4; et: *Videte quod ego sim solus, et non sit alius Deus praeter me*, Deuter., 32, 39; et: *Qui videt me videt et Patrem;.... Pater in me manens ipse facit opera:..... ego in Patre, et Pater in me est*, Joan., 14, 9-11. Ex quibus omnibus concipiebant Deum Patrem ipsum Filium dici, ex virgine incarnatum.

Haec autem fuit opinio Sabellianorum, qui et Patripassiani dicti sunt, eo quod Patrem passum esse confitentur, asserentes ipsum Patrem esse Christum.

Haec autem positio, etsi a praedicta differat quantum ad Christi divinitatem (nam hae, Christum verum et naturalem Deum esse confitetur, quod prima negabat), tamen quantum ad generationem et filiationem utraque est conformis opinio. Nam, sicut prima positio asserit filiationem et generationem, qua Christus *filius* dicitur, non fuisse ante Mariam, ita et haec opinio confitetur. Neutra igitur positio generationem et filiationem ad divinam naturam refert, sed solum ad naturam humanam.

Habet etiam et hoc proprium ista positio quod, cum dicitur Filius Dei, non designatur aliqua subsistens persona, sed quaedam proprietas superveniens praeexistenti personae. Nam ipse Pater, secundum quod carnem sumpsit ex virgine, Filii nomen accepit, non quasi Filius sit aliqua subsistens persona a persona Patris distincta.

Hujus autem positionis falsitas manifeste ostenditur auctoritate Scripturae.

Nam Christus non solum virginis filius dicitur in Scripturis, sed etiam Filius Dei, ut ex superioribus patet. Hoc autem esse non potest ut idem sit filius suiipsius; cum enim filius generetur a patre, generans autem det esse genito, sequeretur quod idem esset dans et accipiens esse; quod omnino esse non potest. Non est igitur Deus Pater ipse Filius, sed alius est Filius et alius Pater.

Item, Dominus dicit: *Descendi de caelo, non ut faciam voluntatem meam, sed voluntatem ejus qui misit me*, Joan., 6, 38: *Clarifica me tu Pater apud temetipsum*, Joan., 17, 5. Ex quibus omnibus et similibus ostenditur Filius esse alius a Patre.

Potest autem dici, secundum hanc positionem, quod Christus dicitur Filius Dei Patris solum secundum humanam naturam, quia scilicet ipse Deus Pater humanam naturam quam assumpsit creavit et sanctificavit. Sic igitur ipse secundum divinitatem, suiipsius secundum humanitatem dicitur Pater; et ita etiam nihil prohibet eumdem secundum humanitatem distinctum esse a seipso secundum divinitatem.

Sed secundum hoc sequeretur quod Christus dicatur Filius Dei sicut et alii homines, vel ratione creationis vel ratione sanctificationis. Ostensum est autem quod alia ratione Christus dicitur Dei Filius quam alii Sancti. Non igitur modo praedicto potest intelligi quod ipse Pater sit Christus et Filius suiipsius.

Praeterea, Ubi est unum suppositum subsistens, pluralis praedicatio non recipitur. Christus autem de se et de Patre pluraliter loquitur, dicens: *Ego et Pater unum sumus*, Joan., 10, 30. Non est ergo Filius ipse Pater.

Adhuc, Si Filius a Patre non distinguitur nisi per incarnationis mysterium, ante incarnationem omnino nulla distinctio erat. Invenitur autem ex Scriptura, etiam ante incarnationem, Filius a Patre fuisse distinctus. Dicitur enim: *In principio erat Verbum, et Verbum erat apud Deum, et Deus erat Verbum*, Joan., 1, 1; Verbum igitur, quod apud Deum erat, aliquam distinctionem ab ipso habebat: habet enim hoc consuetudo loquendi ut alius apud alium esse dicatur. Similiter etiam genitus a Deo dicitur: *Cum eo eram componens cuncta*, Proverb.,

8, 30; in quo rursus associatio et quaedam distinctio designatur. Dicitur etiam: *Domui Juda miserebor, et salvabo eos in Domino Deo suo*, Oseae, 1, 7; ubi Deus Pater de salvandis in Deo Filio populis loquitur, quasi de persona a se distincta, quae Dei nomine digna habetur. Dicitur etiam: *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram*, Gen., 1, 36; in quo expresse pluralitas et distinctio facientium hominem designatur; homo autem per Scripturas a solo Deo conditus esse docetur. Et sic Dei Patris et Dei Filii pluralitas et distinctio fuit, etiam ante Christi incarnationem. Non igitur ipse Pater Filius dicitur propter incarnationis mysterium.

Amplius, Vera filiatio ad ipsum suppositum pertinet ejus qui dicitur filius; non enim manus vel pes hominis filiationis nomen proprie accipit, sed ipse homo, cujus ista sunt partes. Paternitatis autem et filiationis nomina distinctionem requirunt in illis de quibus dicuntur, sicut et generans et genitum. Oportet igitur si aliquis vere dicitur filius quod supposito a patre distinguatur. Christus autem vere est Dei filius; dicitur enim: *Ut simus in vero filio ejus Jesu Christo*, 1 Joan., 5, 20. Oportet igitur quod Christus sit supposito distinctus a Patre; non igitur ipse Pater est Filius.

Adhuc, Post incarnationis mysterium, Pater de Filio protestatur: *Hic est Filius meus dilectus*, Matth., 3, 17. Haec autem demonstratio ad suppositum refertur; Christus igitur secundum suppositum est alius a Patre.

Ea vero quibus Sabellius suam positionem nititur confirmare id quod intendit non ostendunt, ut infra (c. 9) plenius ostendetur. Non enim per hoc quod Deus est unus vel quod Pater est in Filio et Filius in Patre, habetur quod Filius et Pater sint unum supposito; potest enim duorum supposito distinctorum aliqua unitas esse.

CAPUT VI.

De opinione Arii circa Filium Dei.

Cum autem doctrinae sacrae non congruat quod Filius Dei a Maria initium sumpserit, ut Photinus dicebat, neque ut (1) is qui ab aeterno Deus fuit, et Pater est, per carnis assumptionem Filium esse caeperit, ut Sabellius dixerat: fuerunt alii hanc de divina generatione quam Scriptura tradit, opinionem sumentes, quod Filius Dei ante incarnationis mysterium extiterit et etiam ante mundi conditionem. Et, quia iste Filius a Deo Patre est alius, aestimaverunt eum non esse ejusdem naturae cum Deo Patre: non enim intelligere poterant nec credere volebant quod aliqui duo secundum personam distincti, habeant unam essentiam et naturam. Et, quia sola natura Dei Patris secundum fidei doctrinam aeterna creditur, crediderunt naturam Filii non ab aeterno extitisse, licet fuerit Filius ante alias creaturas. Et, quia omne quod non est aeternum ex nihilo factum est et a Deo creatum, Filium Dei ex nihilo factum esse et creaturam praedicabant.

Sed quia auctoritate Scripturae cogebantur ut etiam Filium Deum nominarent, sicut in superioribus est expressum, dicebant eum unum cum Deo Patre, non quidem per naturam, sed per quamdam consensus unionem et per divinae similitudinis participationem super caeteras creaturas: unde, cum supremae creaturae, quas Angelos dicimus, in Scripturis et dii et filii Dei nominentur, secundum illud: *Ubi eras..., cum me laudarent simul astra matutina, et jubilarent omnes filii Dei?* Job, 28, 4 et 7; et: *Deus stetit in synagoga deorum*, Psalm.,

(1) *Neque ut....* i. e. neque quod.

81, 1, hunc Dei Filium et Deum prae aliis dici oportebat, utpote nobiliorem inter ceteras creaturas, in tantum quod per eum Deus Pater omnem aliam condiderit creaturam.

Hanc autem positionem confirmare nitebantur sacrae Scripturae documentis. Dicit enim Filius, ad Patrem loquens: *Haec est vita aeterna, ut cognoscant te, solum Deum verum*, Joan., 17, 3. Solus ergo Pater Deus verus est. Cum ergo Filius non sit Pater, Filius Deus verus esse non potest.

Item, Apostolus dicit: *Serves mandatum sine macula, irreprehensibile usque in adventum Domini nostri Jesu Christi; quem suis temporibus ostendet beatus et solus potens, Rex regnum, et Dominus dominantium, qui solus habet immortalitatem, et lucem habitat inaccessibilem*, 1 Tim., 6, 14-16. In quibus verbis ostenditur distinctio Dei Patris ostendentis ad Christum ostensum. Solus ergo Deus Pater ostendens est potens, Rex regum et Dominus dominantium, et solus habet immortalitatem et lucem habitat inaccessibilem. Solus ergo Pater Deus verus est; non ergo Filius.

Praeterea, Dominus dicit: *Pater major me est*, Joan., 14, 28; et Apostolus dicit Filium Patri esse subjectum: *Cum subjecta fuerint illi omnia, tunc et ipse Filius subjectus erit ei*, scilicet Patri, *qui subjecit sibi omnia*, 1 Cor., 15, 28. Si autem esset una natura Patris et Filii, esset etiam una magnitudo et una majestas: non enim Filius esset minor Patre nec Patri subjectus. Relinquitur ergo ex Scripturis quod Filius non sit ejusdem naturae cum Patre, ut credebant.

Adhuc, Natura Patris non patitur indigentiam. In Filio autem indigentia invenitur; ostenditur enim ex Scripturis quod a Patre recipit; recipere autem indigentis est; dicitur enim: *Omnia mihi tradita sunt a Patre meo*, Matth., 11, 27; et: *Pater diligit*

Filium, et omnia dedit in manu ejus, Joan., 3, 35. Videtur igitur Filius non esse ejusdem naturae cum Patre.

Amplius, Doceri et adjuvari indigentis est. Filius autem a Patre docetur et juvatur; dicitur enim: *Non potest Filius a se facere quidquam, nisi quod viderit Patrem facientem*; et ita: *Pater diligit Filium, et omnia demonstrat ei quae ipse facit*, Joan., 5, 19-20; et Filius dicit discipulis: *Omnia quaecumque audivi a Patre meo, nota feci vobis*, Joan., 15, 15. Non igitur videtur esse ejusdem naturae Filius cum Patre.

Praeterea, Praeceptum recipere, obedire, orare et mitti inferioris esse videtur. Haec autem de Filio leguntur: dicit enim Filius: *Sicut mandatum dedit mihi Pater, sic facio*, Joan. 14, 31; et: *Factus est obediens* Patri *usque ad mortem*, Philip., 2, 8; et: *Ego rogabo Patrem et alium Paraclitum dabit vobis*, Joan., 14, 16; et dicit Apostolus: *Ubi venit plenitudo temporis, misit Deus Filium suum*, Galat., 4, 4. Est ergo Filius minor Patre et ei subjectus.

Item, Filius clarificatur a Patre, sicut ipse dicit: *Pater, clarifica nomen tuum*, Joan., 12, 28; et sequitur: *Venit vox de caelo*: *Et clarificavi, et iterum clarificabo*. Apostolus etiam dicit quod Deus *suscitavit Jesum Christum a mortuis*, Rom., 8, 11; et Petrus dicit quod est *dextera Dei exaltatus*, Act. Apost., 2, 33. Ex quibus videtur quod sit Patre inferior.

Praeterea, In natura Patris nullus defectus esse potest. In Filio autem invenitur defectus potestatis: dicit enim: *Sedere ad dexteram meam vel sinistram non est meum dare vobis, sed quibus paratum est a Patre meo*, Matth., 20, 23: defectus etiam scientiae; dicit enim ipse: *De die autem illo vel hora nemo scit, neque Angeli in caelo neque Filius, nisi Pater*, Marc., 13, 32; invenitur etiam in eo defectus

quietae affectionis, cum in eo Scriptura asserat tristitiam fuisse et iram et alias hujusmodi passiones. Non igitur videtur Filius esse ejusdem naturae cum Patre.

Adhuc, Expresse in scripturis invenitur quod Filius Dei sit creatura; dicitur enim: *Dixit mihi creator omnium; et qui creavit me requievit in tabernaculo meo*, Eccli., 14, 12; et iterum: *Ab initio, et ante saecula creata sum*, Ibid., 14. Est igitur Filius creatura.

Praeterea, Filius creaturis connumeratur; dicitur enim ex persona Sapientiae: *Ego ex ore Altissimi prodivi primogenita ante omnem creaturam*, Eccli., 24, 5; et Apostolus dicit de Filio quod est *primogenitus omnis creaturae*, Coloss., 1, 15. Videtur ergo quod Filius ordinem cum creaturis habeat, quasi primum inter eas obtinens gradum.

Amplius, Filius dicit, pro discipulis ad Patrem orans: *Ego claritatem quam dedisti mihi, dedi eis, ut sint unum, sicut et nos unum sumus*, Joann., 17, 22. Sicut igitur Pater et Filius unum sunt, sic discipulos unum esse volebat. Non autem volebat discipulos esse per essentiam unum. Non ergo Pater et Filius sunt per essentiam unum; et sic sequitur quod sit creatura et Patri subjectus.

Est autem haec positio Arii et Eunomii (1), et videtur a Platonicorum dictis exorta, qui ponebant summum Deum patrem et creatorem omnium rerum, a quo primitus effluxisse dicebant quamdam mentem, in qua essent omnium rerum formae, superiorem omnibus aliis rebus, quam paternum intellectum nominabant, et post hanc, animam mundi, et deinde alias creaturas; quod ergo in Scripturis Sacris de Dei Filio dicitur, hoc de mente praedicta intelligebant, et praecipue quia Sacra Scriptura Dei Filium

(1) Eunomius, discipulus Arii, de quo cf. S. Epiph. *Haeres.*, c. 76.

Dei sapientiam nominat et verbum Dei. Cui etiam opinioni consonat positio Avicennae, qui supra animam primi caeli ponit intelligentiam primam moventem primum caelum, supra quam ulterius Deum in summo ponebat. Sic igitur Ariani de Dei Filio suspicati sunt quod esset quaedam creatura supereminens omnibus aliis creaturis, qua mediante Deus omnia creasset; praecipue etiam cum quidam philosophi posuerint quodam ordine res a primo principio processisse, ita quod per primum creatum omnia alia sint creata.

CAPUT VII.

Improbatio positionis Arii.

Hanc autem positionem divinae Scripturae repugnare, manifeste potest percipere, si quis sacrarum Scripturarum dicta diligenter considerat.

Cum enim Scriptura divina et Christum Dei filium et Angelos Dei filios nominat, alia tamen et alia ratione (1); unde Apostolus dicit: *Cui dixit aliquando Angelorum: Filius meus es tu, ego hodie genui te?* Hebr., 1, 5; quod ad Christum asserit esse dictum. Secundum autem positionem praedictam, eadem ratione Angeli filii Dei dicerentur et Christus; utrisque enim unum nomen filiationis competeret secundum quamdam sublimitatem naturae, in qua creati sunt a Deo; nec obstat si Christus sit excellentioris naturae prae aliis Angelis, quia etiam inter Angelos ordines diversi inveniuntur, ut ex superioribus patet (l. 3, c. 79), et tamen omnibus eadem filiationis ratio competit. Non igitur Christus Filius Dei dicitur secundum quod asserit praedicta positio.

Item, Cum ratione creationis, nomen filiationis

(1) Supple *hoc facit.*

divinae multis conveniat, quia omnibus Angelis et Sanctis (1), si etiam eadem ratione Christus Filius diceretur, non esset unigenitus, licet per excellentiam suae naturae inter caeteros primogenitus posset dici. Asserit autem eum Scriptura esse unigenitum: *Vidimus gloriam ejus, gloriam quasi Unigeniti a Patre*, Joann., 1, 14. Non igitur ratione creationis Dei Filius dicitur.

Amplius, Nomen filiationis proprie et vere generationem viventium consequitur, in quibus genitum ex substantia generantis procedit; alias enim nomen filiationis, non secundum veritatem, sed potius secundum similitudinem accipitur, cum filios dicimus aut discipulos aut hos quorum gerimus curam. Si igitur Christus non diceretur filius nisi ratione creationis, cum id quod creatur a Deo non ex substantia Dei derivetur, Christus vere filius dici non posset. Dicitur autem verus filius: *Ut simus in vero Filio ejus* Jesu Christo, 1 Joann., 5, 20. Non igitur Dei Filius dicitur quasi a Deo creatus in quantacumque naturae excellentia, sed quasi ex Dei substantia genitus.

Praeterea, Si Christus ratione creationis Filius dicitur, nec erit verus Deus; nihil enim creatum Deus potest dici, nisi per quamdam similitudinem ad Deum. Ipse autem Jesus Christus est verus Deus; cum enim Joannes dixisset: *Ut simus in vero Filio ejus*, subdidit: *Hic est verus Deus, et vita aeterna*, Joann., 5, 20. Non igitur Christus Filius Dei dicitur ratione creationis.

Amplius, Apostolus dicit: *Ex quibus est Christus secundum carnem, qui est super omnia Deus benedictus in saecula, amen*, Rom., 9, 5; et: *Expectantes beatam spem, et adventum gloriae magni Dei et Salvatoris nostri Jesu Christi*, Tit., 2, 13; et dicitur: *Suscitabo David germen justum*; et postea

(1) *Sanctis*, supple *convenit*.

subditur: *Et hoc est nomen quod vocabunt eum, Dominus justus noster*, Jerem., 23, 5-6; ubi in hebraeo habetur nomen tetragrammaton, quod de solo Deo certum est dici. Ex quibus apparet quod Filius Dei est verus Deus.

Praeterea, Si Christus verus est filius, de necessitate sequitur quod sit verus Deus; non enim vere filius potest dici quod ab alio gignitur, etiam si de substantia generantis nascatur, nisi in similem speciem generantis procedat; oportet enim quod filius hominis homo sit. Si igitur Christus est verus Filius Dei, oportet quod sit verus Deus; non est igitur aliquod creatum.

Item, Nulla creatura recipit totam plenitudinem divinae bonitatis, quia, sicut ex superioribus patet, perfectiones a Deo in creaturas per modum cujusdam descensus procedunt. Christus autem habet in se totam plenitudinem divinae bonitatis; dicit enim Apostolus: *In ipso inhabitat omnis plenitudo divinitatis*, Coloss., 2, 9. Christus ergo non est creatura.

Adhuc, Licet intellectus Angeli perfectiorem cognitionem habeat quam intellectus hominis, tamen multum deficit ab intellectu divino. Intellectus autem Christi non deficit in cognitione ab intellectu divino; dicit enim Apostolus quod in Christo *sunt omnes thesauri sapientiae et scientiae absconditi*, Coloss., 2, 3. Non est igitur Christus, Filius Dei, creatura.

Amplius, Quidquid Deus habet in seipso est ejus essentia, ut ostensum est (l. 1, c. 21-22). Omnia autem quae habet Pater sunt Filii; dicit enim ipse Filius: *Omnia quaecumque habet Pater mea sunt*, Joann., 16, 15; et, ad Patrem loquens, ait: *Mea omnia tua sunt, et tua mea sunt*, Joann., 17, 10. Est ergo eadem essentia et natura Patris et Filii; non est igitur Filius creatura.

Praeterea, Apostolus dicit quod Filius, antequam

exinaniret semetipsum formam servi accipiens, in forma Dei erat, Philipp., 2, 6-7. Per formam autem Dei non aliud intelligitur quam natura divina, sicut per formam servi non intelligitur aliud quam humana natura. Est ergo Filius in natura divina, non est igitur creatura.

Item, Nihil creatum potest esse Deo aequale. Filius autem est Patri aequalis; dicitur enim: *Quaerebant eum Judaei interficere, quia non solum solvebat sabbatum, sed et Patrem suum dicebat Deum, aequalem se faciens Deo,* Joann., 5, 18; haec est ergo Evangelistae narratio, cujus testimonium verum est, quod Christus Filium Dei se dicebat et Deo aequalem, et propterea eum Judaei persequebantur; nec dubium est alicui Christiano quin et illud quod Christus de se dixit verum sit, cum et Apostolus dicat hoc non fuisse rapinam quod aequalem se esse Patri arbitratus est, Philipp., 2, 6; est ergo Filius aequalis Patri. Non est igitur creatura.

Amplius, Legitur non esse similitudinem alicujus ad Deum, etiam inter Angelos, qui filii Dei dicuntur: *Quis...,* inquit Psalmista, *similis erit Deo in Filiis Dei,* Psalm., 88, 7; et alibi: *Deus, quis similis erit tibi?* Psalm., 82, 2, quod de perfecta similitudine accipi oportet, quod patet ex his quae in primo libro tractata sunt. Christus autem perfectam sui similitudinem ad Patrem ostendit, etiam in vivendo; dicitur enim: *Sicut Pater habet vitam in semetipso, sic dedit et Filio habere vitam in semetipso,* Joann., 5, 26. Non est igitur Christus computandus inter filios Dei creatos.

Adhuc, Nulla substantia creata repraesentat Deum quantum ad ejus substantiam; quidquid enim ex perfectione cujuscumque creaturae apparet minus est quam quod Deus est; unde per nullam creaturam sciri potest de Deo quid est. Filius autem repraesentat Patrem; dicit enim de eo Apostolus

quod est *imago Dei invisibilis*, Coloss., 1, 15; et, ne aestimetur esse imago deficiens, essentiam Dei non repraesentans, per quam non possit cognosci de Deo quid est, sicut vir dicitur imago Dei, 1 Cor., 11, 7, ostenditur perfecta esse imago, ipsam Dei substantiam repraesentans, dicente Apostolo: *Cum sit splendor gloriae, et figura substantiae ejus*, Hebr., 1, 3. Non est igitur Filius Dei creatura.

Praeterea, Nihil quod est in aliquo genere est universalis causa eorum quae sunt in genere illo; sicut universalis causa hominum non est aliquis homo, nihil enim suiipsius est causa; sed sol, qui est extra genus humanum, est universalis causa generationis humanae, et ulterius Deus. Filius autem est universalis causa creaturarum; dicitur enim: *Omnia per ipsum facta sunt*, Joann., 1, 3; et dicit Sapientia genita: *Cum eo eram cuncta componens*, Proverb., 8, 30; et Apostolus dicit: *In ipso condita sunt universa in caelis, et in terra*, Coloss., 1, 16. Ipse igitur non est de genere creaturarum.

Item, Ex ostensis in secundo libro manifestum est quod substantiae incorporeae, quas Angelos dicimus, non possunt aliter fieri quam per creationem; et etiam ostensum est quod nulla substantia potest creare, sed solus Deus. Sed Dei Filius Jesus Christus est causa Angelorum, eos in esse producens; dicit enim Apostolus: *Sive Throni, sive Dominationes, sive Principatus, sive Potestates; omnia per ipsum et in ipso creata sunt*, Coloss., 1, 16. Ipse igitur Filius non est creatura.

Praeterea, Cum propria actio cujuslibet rei sequatur naturam ipsius, nulli competit propria actio alicujus rei cui non competit illius rei natura; quod enim non habet humanam speciem nec actionem humanam habere potest. Propriae autem actiones Dei conveniunt Filio, sicut creare, ut jam ostensum est, continere et conservare omnia in esse, et pec-

cata purgare; quod est proprium ipsius Dei, ut ex superioribus patet: dicitur autem de Filio quod *omnia in ipso constant*, Coloss., 1, 17; et dicitur: *Portans omnia verbo virtutis suae, purgationem peccatorum faciens*, Hebr., 1, 3. Filius igitur Dei est naturae divinae, et non est creatura.

Sed, quia posset Arianus dicere quod hoc Filius facit, non tamquam principale agens, sed sicut instrumentum principalis agentis, quod per propriam virtutem non agit, sed solum per virtutem principalis agentis, hanc positionem Dominus excludit, dicens: *Quaecumque enim ille fecerit, haec et Filius similiter facit*, Joan., 5, 19. Sicut igitur Pater per se operatur et propria virtute, ita et Filius.

Ulterius etiam ex hoc verbo concluditur quod sit eadem virtus et potestas Filii et Patris. Non solum enim dicit quod Filius similiter operatur sicut et Pater, sed quod eadem et similiter. Idem autem non potest esse operatum eodem modo a duobus agentibus, nisi dissimiliter, sicut idem fit a principali agente et instrumento, vel similiter, et tunc oportet quod conveniant in una virtute; quae quidem virtus quandoque congregatur ex diversis virtutibus in diversis agentibus inventis, sicut patet in multis trahentibus navem: omnes enim similiter trahunt, et, quia virtus cujuslibet imperfecta est et insufficiens ad istum effectum, ex diversis virtutibus congregatur una virtus omnium, quae sufficit ad trahendum navem. Hoc autem non potest dici in Patre et Filio; virtus enim Dei Patris non est imperfecta, sed infinita, ut ostensum est (l. 1, c. 43). Oportet igitur quod eadem numero sit virtus Patris et Filii. Et cum virtus sequatur naturam rei, oportet quod eadem numero sit natura et essentia Patris et Filii. Quod etiam ex praecedentibus concludi potest; nam, si in Filio est natura divina, ut multipliciter ostensum est, cum natura divina multi-

plicari non possit, ut ostensum est (l. 1, c. 42), sequitur de necessitate quod sit eadem numero natura et essentia in Patre et Filio.

Item, Ultima nostra beatitudo in solo Deo est, in quo etiam solo spes hominis debet poni et cui soli est honor latriae exhibendus, ut est ostensum (l. 3, c. 120). Beatitudo autem nostra in Dei Filio est; dicit enim: *Haec est vita aeterna, ut cognoscant te*, scilicet Patrem... *et quem misisti Jesum Christum*, Joan., 17, 3; et dicitur de Filio quod *est verus Deus et vita aeterna*, 1 Joan., 5, 20; certum est autem nomine vitae aeternae in Scripturis sacris ultimam beatitudinem significari; dicit enim Isaias de Filio, ut Apostolus inducit: *Erit radix Jesse et qui exurget regere gentes, in eum gentes sperabunt*, Rom., 15, 12; dicitur etiam: *Et adorabunt eum omnes reges terrae, omnes gentes servient ei*, Psalm., 71, 11; et dicitur: *Omnes honorificent Filium, sicut honorificant Patrem*, Joan., 5, 23; et iterum dicitur, *Adorate eum, omnes Angeli ejus*, Psalm. 96, 7; quod de Filio Apostolus introducit, Hebr., 1, 6. Manifestum est igitur Filium Dei verum Deum esse.

Ad hoc etiam ostendendum valent ea quae superius contra Photinum inducta sunt ad ostendendum Christum Deum esse non factum, sed verum.

Ex praemissis igitur et consimilibus Sacrae Scripturae documentis Ecclesia catholica edocta, Christum verum et naturalem Dei Filium confitetur, coaeternum Patri et aequalem et verum Deum ejusdem essentiae et naturae cum Patre, genitum, non creatum nec factum. Unde patet quod sola Ecclesiae catholicae fides vere confitetur generationem in Deo, dum ipsam generationem Filii ad hoc refert quod Filius accepit divinam naturam a Patre. Alii vero, haeretici, ad aliquam extraneam naturam hanc generationem referunt; Photinus quidem et Sabellius ad humanam, Arius autem, non ad hu-

manam, sed ad quamdam naturam creatam, digniorem caeteris. Differt etiam Arius a Sabellio et Photino in hoc quod hujusmodi generationem praedictam asserit ante mundum fuisse, illi vero eam fuisse negant ante nativitatem ex Virgine. Sabellius tamen a Photino differt in hoc quod Sabellius Christum verum Deum confitetur et naturalem, non autem Photinus neque Arius, sed Photinus purum hominem, Arius autem quasi commixtum ex quadam excellentissima creatura, divina et humana. Hi aliam esse personam Patris et Filii confitentur; quod Sabellius negat. Fides ergo catholica, media via incedens, confitetur, cum Ario et Photino contra Sabellium, aliam personam Patris et Filii, et Filium genitum, Patrem vero omnino ingenitum; cum Sabellio vero contra Photinum et Arium, Christum verum et naturalem, Deum et ejusdem naturae cum Patre, licet non ejusdem personae. Ex quo etiam judicium veritatis catholicae sumi potest; nam vero, ut Philosophus dicit, etiam falsa testantur: falsa vero non solum a veris, sed etiam ab invicem distant.

CAPUT VIII.

Solutio ad auctoritates quas Arius pro se inducebat.

Quia vero veritas veritati contraria esse non potest, manifestum est ea quae ex Scripturis veritatis ab Arianis introducta sunt ad suum errorem confirmandum, eorum sententiae accommoda non esse. Cum enim ex Scripturis divinis ostensum sit Patris et Filii eamdem numero essentiam esse et naturam divinam, secundum quam uterque verus dicitur Deus, oportet Patrem et Filium, non duos deos, sed unum Deum esse. Si enim plures dii essent, oporteret per consequens divinitatis essentiam in utroque partitam esse, sicut in duobus hominibus

est alia et alia humanitas numero; et praecipue cum non sit aliud divina natura et aliud ipse Deus, ut supra ostensum est; ex quo de necessitate consequitur quod, existente una natura divina in Patre et Filio, sint Pater et Filius unus Deus. Licet ergo et Patrem confiteamur Deum et Filium Deum, non tamen recedimus a sententia qua ponitur unus solus Deus, quam in primo libro et rationibus et auctoritatibus firmavimus; unde, etsi sit unus solus verus Deus, tamen hoc et de Patre et de Filio praedicari confitemur.

Cum ergo Dominus, ad Patrem loquens, dicit, *Ut cognoscant te, solum Deum verum*, Joan., 17, 3, non sic intelligendum est quod solus Pater sit verus Deus, quasi Filius non sit verus Deus, quod tamen manifeste Scripturae testimonio probatur; sed illa quae est una sola vera deitas Patri conveniat, ita tamen quod non excludatur inde et Filius. Unde signanter non dixit Dominus: *Ut cognoscant te, solum Deum verum*, quasi solus ipse sit Deus; sed dixit: *Ut cognoscant te*, et addidit *solum Deum verum*, ut ostenderet Patrem cujus se Filium protestabatur, esse Deum, in quo invenitur illa quae sola est vera divinitas. Et quia oportet verum Filium ejusdem naturae esse cum Patre, magis sequitur quod illa quae sola est vera divinitas Filio conveniat quam ab ea Filius excludatur; unde et Joannes, quasi haec verba Domini exponens, utrumque istorum vero Filio attribuit quae hic Dominus dicit de Patre, scilicet quod sit verus Deus et quod in eo sit vita aeterna, dicens: *Ut cognoscamus verum Deum, et simus in vero Filio ejus. Hic est verus Deus et vita aeterna*, 1 Joan., 5, 20. Si tamen confessus esset Filius quod solus Pater esset verus Deus, non propter hoc a vera divinitate Filius excludi intelligendus esset; nam, quia Pater et Filius sunt unus Deus, ut ostensum est, quidquid ratione divinitatis de Patre

dicitur idem est ac si de Filio diceretur, et e converso. Non enim propter hoc quod Dominus dicit: *Nemo novit Filium, nisi Pater, neque Patrem quis novit, nisi Filius*, Matth., 11, 27, intelligitur vel Pater a sui cognitione excludi vel Filius.

Ex quo etiam patet quod vera Filii divinitas non excluditur ex verbis Apostoli quibus dicit: *Quem suis temporibus ostendet beatus et solus potens, Rex regum, et Dominus dominantium*, 1 Tim., 6, 15. Non enim in his verbis Pater nominatur, sed id quod est commune Patri et Filio. Nam quod et Filius sit Rex regum et Dominus dominantium manifeste ostenditur, ubi dicitur: *Vestitus erat veste aspersa sanguine; et vocatur nomen ejus*, VERBUM DEI, Apocal., 19, 13; et postea subditur: *Et habet in vestimento et in femore suo scriptum*: *Rex regum et Dominus dominantium*, Apocal., 19, 16. Nec ab hoc quod subditur: *Qui solus habet immortalitatem*, 1 Tim., 6, 16, excluditur Filius, cum et sibi credentibus immortalitatem conferat; unde dicitur: *Qui credit in me non morietur in aeternum*, Joan., 11, 26. Sed et hoc quod subditur: *Quem nullus hominum vidit, sed nec videre potest*, 1 Tim., 6, 16, certum est Filio convenire, cum Dominus dicat: *Nemo novit Filium, nisi Pater*, Matth., 11, 27. Cui non obstat quod visibilis apparuit; hoc enim secundum carnem est factum; est autem invisibilis secundum deitatem, sicut et Pater: unde Apostolus in eadem epistola dicit: *Manifeste magnum est pietatis sacramentum quod manifestatum est in carne*, 1 Tim., 3, 16. Nec cogit quod haec de solo Patre dicta intelligamus, quia dicitur quasi oporteat alium esse ostendentem et alium ostensum; nam et Filius seipsum ostendit; dicit enim ipse: *Qui diligit me diligetur a Patre meo*; *et ego diligam eum, et manifestabo ei meipsum*, Joan., 14, 21; unde et ei dicimus: *Ostende faciem tuam et salvi erimus*, Psalm. 79, 20.

Quod autem Dominus dicit: *Pater major me est*, Joan., 14, 28, qualiter sit intelligendum Apostolus docet. Cum enim majus referatur ad minus, oportet intelligi hoc dici de Filio secundum quod est minoratus. Ostendit autem Apostolus eum esse minoratum secundum assumptionem formae servilis, ita tamen quod Deo Patri aequalis existat secundum formam divinam; dicit enim: *Cum in forma Dei esset, non rapinam arbitratus est esse se aequalem Deo; sed semetipsum exinanivit formam servi accipiens*, Philip., 2, 6-7. Nec est mirum si ex hoc Pater eo major dicatur, cum etiam ab Angelis eum minoratum Apostolus dicat: *Eum*, inquit, *qui modico quam Angeli minoratus est, videmus Jesum propter passionem mortis, gloria et honore coronatum*, Hebr., 2, 9.

Ex quo etiam patet quod secundum eamdem rationem dicitur Filius esse Patri subjectus, scilicet secundum humanam naturam; quod ex ipsa circumstantia littera apparet. Praeemiserat enim Apostolus: *Per hominem mors, et per hominem resurrectio mortuorum*, 1 Cor., 15, 21; et postea subjunxerat quod unusquisque resurget in suo ordine; primum Christus, deinde ii qui sunt Christi; et postea addit: *Deinde finis, cum tradiderit regnum Deo et Patri*, 1 Cor., 15, 24; et, ostenso quale sit hoc regnum, quia scilicet oportet ei omnia esse subjecta, consequenter subjungit: *Cum subjecta illi fuerint omnia, tunc et ipse Filius subjectus erit ei qui subjecit sibi omnia*, 1 Cor., 15, 28. Ipse ergo contextus litterae ostendit hoc de Christo debere intelligi secundum quod est homo; sic enim mortuus est et resurrexit; nam, secundum divinitatem, cum omnia faciat quae facit Pater, ut ostensum est, etiam ipse sibi subjecit omnia; unde et Apostolus dicit: *Salvatorem expectamus Dominum nostrum Jesum Christum, qui reformabit corpus humilitatis*

nostrae, configuratum corpori claritatis suae, secundum operationem qua etiam possit sibi subjicere omnia, Philip., 3, 20-21.

Ex eo autem quod Pater Filio dare dicitur in Scripturis, ex quo per Scripturam sequitur ipsum recipere, non potest ostendi aliqua indigentia esse in ipso; sed hoc requirit ad hoc quod Filius sit; non enim Filius dici posset, nisi a Patre genitus esset; omne autem genitum a generante naturam recipit generantis. Per hoc ergo quod Pater Filio dare dicitur, nihil aliud intelligitur quam Filii generatio, secundum quam Pater dedit Filio suam naturam. Et hoc ipsum ex eo quod datur intelligi potest; dicit enim Dominus: *Pater meus quod dedit mihi, majus omnibus est*, Joan., 10, 29; id autem quod majus omnibus est divina natura est, in qua Filius est Patri aequalis; quod ipsa verba Domini ostendunt: praemiserat enim quod oves suas nullus de manu ejus rapere posset, ad cujus probationem inducit verbum propositum, scilicet quod id quod est sibi a Patre datum majus omnibus sit. Et, quia de manu Patris, ut subjungit, nemo rapere potest, ex hoc sequitur quod nec de manu Filii; non autem sequeretur nisi per id quod est sibi a Patre datum esset Patri aequalis: unde, ad hoc clarius explicandum subdit: *Ego et Pater unum sumus*, Joan., 10, 30. Similiter etiam Apostolus dicit: *Et donavit illi nomen quod est super omne nomen, ut in nomine Jesu omne genu flectatur, caelestium, terrestrium et infernorum*, Philip., 2, 9-10; nomen autem omnibus nominibus altius, quod omnis creatura veneratur, non est aliud quam nomen divinitatis; ex hac ergo generationis datione generatio ipsa intelligitur secundum quam Pater Filio veram deitatem dedit. Idem etiam ostenditur ex hoc quod omnia sibi dicuntur esse data a Patre; non autem essent sibi data omnia, nisi omnis plenitudo divinitatis quae est in Patre esset

in Filio. Sic igitur ex hoc quod sibi Patrem dedisse asserit, se verum Filium confitetur, contra Sabellium; ex magnitudine vero ejus quod datur, Patri se confitetur esse aequalem, ut Arius confundatur.

Patet igitur quod talis donatio indigentiam in Filio non designat; non enim ante fuit Filius quam sibi daretur, cum generatio ejus sit ipsa donatio; neque plenitudo dati hoc patitur ut indigere possit ille cui constat esse donatum. Nec obviat praedictis quod ex tempore Filio Pater dedisse legitur in Scripturis, sicut Dominus post resurrectionem dicit discipulis: *Data est mihi omnis potestas in caelo, et in terra,* Matth., 28, 18; et Apostolus dicit quod *propter hoc Deus exaltavit illum, et donavit illi nomen quod est super omne nomen,* quia *factus* fuit *obediens usque ad mortem,* Philip., 2, 8-9; quasi hoc nomen non habuerit ab aeterno. Est enim consuetus Scripturae modus ut aliqua dicantur esse vel fieri, quando innotescunt. Hoc autem quod Filius ab aeterno universalem potestatem et nomen divinum acceperit, post resurrectionem praedicantibus discipulis mundo est manifestatum, et hoc etiam verba Dei ostendunt; dicit enim Dominus: *Clarifica me tu, Pater, apud te metipsum claritate quam habui priusquam mundus esset,* Joan., 17, 5; petit enim ut sua gloria, quam ab aeterno a Patre recepit ut Deus, in eo jam homine facto esse declaretur.

Ex hoc autem manifestum est quomodo Filius doceatur, cum non sit ignorans. Ostensum est enim (l. 1, c. 45) quod intelligere et esse in Deo idem sunt. Unde communicatio divinae naturae est etiam intelligentiae communicatio. Communicatio autem intelligentiae demonstratio vel locutio sive doctrina potest dici. Per hoc ergo quod Filius sua nativitate a Patre naturam divinam acceperit, dicitur vel a Patre audivisse vel Pater ei demonstrasse, vel si quid aliud si-

mile legitur in Scripturis; non quod prius Filius ignorans aut nesciens fuerit, et postmodum eum Pater docuerit; confitetur enim Apostolus *Christum Dei virtutem et Dei sapientiam*, 1 Cor., 1, 24; non est autem possibile quod sapientia sit ignorans neque quod virtus infirmetur.

Ideo etiam quod dicitur, *Non potest Filius a se facere quidquam*, Joan., 5, 19, nullam infirmitatem agendi demonstrat in Filio; sed cum Deo non sit aliud agere quam esse, nec sua actio sit aliud quam sua essentia, ut supra (l. 1, c. 45) probatum est, ita dicitur quod Filius non possit a se agere, sed agat a Patre, sicut quod non potest a se esse, sed solum a Patre. Si enim a se esset, jam Filius non esset; sicut ergo Filius non potest non esse Filius, ita a se agere non potest. Quia vero eamdem naturam accipit Filius quam habet Pater, et ex consequenti eamdem virtutem, licet Filius a se non sit nec a se operetur, tamen est per se et per se operatur; quia, sicut est per propriam naturam quam accepit a Patre, ita per propriam naturam a Patre acceptam operatur. Unde postquam Dominus dixerat: *non potest Filius a se facere quidquam*, ut ostenderet quod, licet non a se, tamen per se Filius operatur, subjungit: *Quaecumque ille fecerit*, scilicet Pater, *haec et Filius similiter facit*, Joan., 5, 19.

Ex praemissis etiam apparet qualiter Pater praecipiat Filio, et Filius obediat Patri aut Patrem oret, aut mittatur a Patre; haec enim omnia Filio conveniunt secundum quod est Patri subjectus, quod non est nisi secundum humanitatem assumptam, ut ostensum est; Pater ergo Filio praecipit ut subjecto sibi secundum humanam naturam. Et hoc etiam verba Domini manifestant. Nam, cum Dominus dicat: *Ut cognoscat mundus quia diligo Patrem, et sicut mandatum dedit mihi Pater, sic facio*, Joan.,

14, 31, quod sit istud mandatum ostenditur per id quod subditur: *Surgite, eamus hinc*; hoc enim dixit ad passionem accedens; mandatum autem patiendi manifestum est Filio non competere, nisi secundum humanam naturam. Similiter, ubi ait: *Si praecepta mea servaveritis, manebitis in dilectione mea, sicut et ego Patris mei praecepta servavi, et maneo in ejus dilectione*, Joan., 15, 10, manifestum est haec praecepta ad Filium pertinere prout a Patre diligebatur ut homo, sicut ipse discipulos ut homines diligebat. Et quod praecepta Patris ad Filium accipienda sint secundum humanam naturam a Filio assumptam, Apostolus ostendit, docens Filium obedientem Patri fuisse in his quae pertinent ad humanam naturam; dicit enim: *Factus* est *obediens* Patri *usque ad mortem*, Philip., 2, 8. Ostendit etiam Apostolus quod orare Filio conveniat secundum humanam naturam: dicit enim quod *in diebus carnis suae, preces supplicationesque ad eum qui possit illum salvum facere a morte, cum clamore valido et lacrymis offerens exauditus est pro sua reverentia*, Hebr., 5, 7. Secundum quid etiam missus a Patre dicatur Apostolus ostendit, dicens: *Misit Deus Filium suum, factum ex muliere*, Galat., 4, 4; eo ergo dicitur missus quod est factus ex muliere, quod quidem secundum carnem assumptam certum est sibi convenire.

Patet igitur quod per haec omnia non potest ostendi Filius Patri esse subjectus, nisi secundum humanam naturam.

Sed tamen sciendum est quod Filius mitti a Patre dicitur etiam invisibiliter inquantum Deus, sine praejudicio aequalitatis quam habet ad Patrem, ut infra (c. 23) ostendetur, cum agetur de missione Spiritus Sancti.

Similiter etiam patet quod, per hoc quod Filius a Patre clarificatur vel suscitatur vel exaltatur, non

potest ostendi quod Filius sit minor Patre nisi secundum humanam naturam. Non enim Filius clarificatione indiget quasi de novo claritatem accipiens, cum eam profiteatur se ante mundum habuisse; sed oportebat quod sua claritas, quae sub infirmitate carnis erat occultata, per carnis glorificationem et miraculorum operationem manifestaretur, in fide credentium populorum; unde de ejus occultatione dicitur: *Et quasi absconditus* est *vultus ejus..., unde nec reputavimus eum*, Isai., 53, 3. Similiter autem, secundum hoc Christus suscitatus est quod est passus et mortuus, idest secundum carnem; dicitur enim: *Christo passo in carne, et vos eadem cogitatione armamini*, 1 Petr., 4, 1. Exaltari etiam eum oportuit secundum hoc quod fuit humiliatus; nam et Apostolus dicit: *Humiliavit semetipsum factus obediens usque ad mortem..., propter quod et Deus exaltavit illum*, Philipp., 2, 8-9. Sic ergo, per hoc quod Pater clarificat Filium, suscitat et exaltat, Filius non ostenditur minor Patre, nisi secundum humanam naturam; nam, secundum divinam naturam, qua est Patri aequalis, est eadem virtus Patris et Filii et eadem operatio; unde et ipse Filius propria virtute se exaltat, secundum illud Psalmistae: *Exaltare, Domine, in virtute tua*, Psalm., 20, 14: ipse seipsum suscitat, quod de se dicit: *Potestatem habeo ponendi animam meam, et..... iterum sumendi eam*, Joan., 10, 18; ipse etiam non solum seipsum clarificat, sed etiam Patrem; dicit enim: *Clarifica Filium tuum, ut Filius tuus clarificet te*, Joan., 17, 1; non quod Pater velamine carnis assumptae sit occultatus, sed suae invisibilitate naturae; quo etiam modo Filius est occultus secundum divinam naturam; nam Patri et Filio commune est quod dicitur: *Vere tu es Deus absconditus Israel, Deus Salvator*, Isai., 45, 15. Filius autem Patrem clarificat, non claritatem

ei dando, sed eum mundo manifestando; nam et ipse ibidem dicit: *Manifestavi nomen tuum hominibus*, Joan., 17, 6.

Non est autem credendum quod in Dei Filio sit aliquis potestatis defectus, cum ipse dicat: *Data est mihi omnis potestas in caelo et in terra*, Matth., 28, 18. Unde quod ipse dicit: *Sedere ad dexteram meam vel sinistram non est meum dare vobis, sed quibus paratum est a Patre meo*, Matth., 20, 23, non ostendit quod Filius distribuendarum caelestium sedium potestatem non habeat, cum per hujusmodi sessionem participatio vitae aeternae intelligatur, cujus collationem ad se pertinere ostendit, cum dicit: *Oves meae vocem meam audiunt; et ego cognosco eas, et sequuntur me: et ego vitam aeternam do eis*, Joan., 18, 27-28; dicitur etiam *quod Pater... omne judicium dedit Filio*, Joan., 5, 22; ad judicium autem pertinet ut pro meritis aliqui in caelesti gloria collocentur; unde et dicitur quod Filius hominis *statuet oves a dextris suis, haedos autem a sinistris*, Matth., 25, 33; pertinet ergo ad potestatem Filii statuere aliquem vel a dextris vel a sinistris, sive utrumque referatur ad differentem gloriae participationem, sive unum referatur ad gloriam et alterum referatur ad poenam. Oportet igitur ut verbi propositi sensus ex praemissis sumatur. Praemittitur namque, Matth., 20, 20 et seqq. quod mater filiorum Zebedaei accesserat ad Jesum, petens ut unus filiorum ejus sederet ad dexteram ejus et alius ad sinistram; et ad hoc petendum mota videbatur ex quadam fiducia propinquitatis carnalis quam habebat ad hominem Christum. Dominus ergo sua responsione non dixit quod ad ejus potestatem non pertineret dare quod petebatur, sed quod ad eum non pertinebat illis dare pro quibus rogabatur. Non enim dixit: Sedere ad dexteram meam vel sinistram non

est meum dare alicui; quin potius, ostendit quod suum erat hoc dare illis quibus erat paratum a Patre suo. Non enim hoc dare ad eum pertinebat secundum quod erat filius Virginis, sed secundum quod erat Filius Dei; et ideo non erat suum hoc dare aliquibus propter hoc quod ad eum pertinebat secundum quod erat filius Virginis secundum propinquitatem carnalem, sed propter hoc pertinebat ad eum secundum quod erat Filius Dei, quibus scilicet paratum erat a Patre per praedestinationem aeternam. Sed quod etiam haec praeparatio ad potestatem Filii Dei pertineat, ipse Dominus confitetur, dicens: *In domo Patris mei mansiones multae sunt; si quo minus, dixissem vobis, quia vado parare vobis locum*, Joan., 14, 2. Mansiones autem multae sunt diversi gradus participandae beatitudinis, qui ab aeterno a Deo in praedestinatione praeparati sunt. Cum ergo Dominus dicit quod, si in aliquo minus esset, idest si deficerent praeparatae mansiones hominibus ad beatitudinem introducendis, et subdit: *Dixissem vobis quia vado parare vobis locum*, ostendit hujusmodi praeparationem ad suam potestatem pertinere.

Neque etiam potest intelligi quod Filius horam adventus sui ignoret, cum in eo sint *omnes thesauri sapientiae et scientiae absconditi*, ut Apostolus dicit, Coloss., 2, 3, et cum id quod majus est perfecte cognoscat, scilicet Patrem; sed hoc intelligendum est quia Filius, inter homines homo constitutus, ad modum ignorantis se habuit, dum discipulis non revelavit. Est enim consuetus modus loquendi in Scripturis ut Deus dicatur aliquid cognoscere, si illud cognoscere facit; sicut habetur: *Nunc cognovi quod timeas Deum*, Gen., 22, 12, id est nunc cognoscere feci; et sic per oppositum Filius nescire dicitur quod non facit nos scire.

Tristitia vero, timor et alia hujusmodi manife-

stum est quod ad Christum pertineant secundum quod homo; unde et per hoc nulla minoratio potest in divinitate Filii deprehendi.

Quod autem dicitur sapientiam esse creatam, primo quidem potest intelligi non de sapientia quae est Filius Dei, sed de sapientia quam Deus indidit creaturis; dicitur enim: *Ipse creavit illam* (scilicet sapientiam) *in Spiritu Sancto..., et effudit illam super omnia opera sua*, Eccli., 1, 9. Potest etiam referri ad naturam creatam assumptam a Filio, ut sit sensus: *Ab initio et ante saecula creata sum*, Eccl., 24, 14, idest praevisa sum creaturae uniri. Vel, per hoc quod sapientia et creata et genita nuncupatur, modus divinae generationis nobis insinuatur. In generatione enim, quod generatur accipit naturam generantis, quod perfectionis est: sed, in generationibus quae sunt apud nos, generans ipse mutatur, quod imperfectionis est: in creatione vero, creans non mutatur, sed creatum non recipit naturam creantis. Dicitur ergo simul Filius creatus et genitus, ut ex creatione accipiatur immutabilitas Patris, ex generatione unitas in Patre et Filio; et sic hujusmodi Scripturae intellectum Synodus exposuit, ut per Hilarium patet.

Quod vero Filius dicitur primogenitus creaturae non ex hoc est quod Filius sit in ordinatione creaturarum, sed quia Filius est a Patre et a Patre accipit, a quo sunt et accipiunt creaturae; sed Filius accipit a Patre eamdem naturam, non autem creaturae; unde et Filius non solum primogenitus dicitur, sed etiam unigenitus, propter singularem modum accipiendi.

Per hoc autem quod Dominus ad Patrem dicit de discipulis: *Ut sint unum, sicut et nos unum sumus*, Joan., 17, 22, ostenditur quidem quod Pater et Filius sunt unum eo modo quo discipulos unum

esse oportet, scilicet per amorem. Hic tamen unionis modus non excludit essentiae unitatem, sed magis eam demonstrat; dicitur enim: *Pater diligit Filium, et omnia dedit in manu ejus*, Joan., 3, 35: per quod plenitudo divinitatis ostenditur esse in Filio, ut dictum est.

Sic igitur patet quod testimonia Scripturarum quae Ariani pro se assumebant non repugnant veritati quam fides catholica confitetur.

CAPUT IX.

Solutio ad auctoritates Photini et Sabellii.

Ex his autem consideratis apparet quod nec ea quae Photinus et Sabellius pro suis opinionibus ex sacris Scripturis adducebant eorum errores confirmare possunt.

Nam quod Dominus post resurrectionem dicit: *Data est mihi omnis potestas in caelo et in terra*, Matth., 28, 18, non ideo dicitur quasi tunc de novo hanc potestatem acceperit, sed quia potestas quam Filius Dei ab aeterno acceperat, in eodem homine facto apparere inceperat per victoriam quam de morte habuerat resurgendo.

Quod vero Apostolus dicit, de Filio loquens: *Qui factus est ei ex semine David*, Rom., 1, 3, manifeste ostenditur qualiter sit intelligendum ex eo quod additur, *secundum carnem*. Non enim dixit quod Filius Dei esset simpliciter factus, sed quod factus esset ex semine David secundum carnem, per assumptionem humanae naturae; sicut et dicitur: *Verbum caro factum est*, Joan. 1, 14. Unde etiam patet quod hoc quod sequitur: *Qui praedestinatus est Filius Dei in virtute*, Rom., 1, 4, secundum humanam naturam ad Filium pertinet. Quod enim humana nutura Filio Dei uniretur, ut sic homo posset dici Filius Dei, non fuit ex humanis meritis, sed ex gratia Dei praedestinantis.

Similiter etiam, quod idem Apostolus dicit, quod Deus Christum propter passionis meritum exaltavit, Philipp., 2, 8-9, ad humanam naturam referendum est, in qua fuerat humilitas passionis: unde et quod subditur: *Donavit illi nomen quod est super omne nomen*, ad hoc referendum est quod nomen conveniens Filio ex nativitate aeterna manifestandum esset, in fide populorum, convenire Filio incarnato.

Per quod et manifestum est quod id quod dicit Petrus, quod Deus Jesum Christum et Dominum fecit, ad Filium referendum est secundum humanam naturam, in qua incepit id habere ex tempore quod in natura divinitatis habuit ab aeterno.

Quod etiam Sabellius introducit de unitate deitatis: *Audi, Israel: Dominus Deus noster, Dominus unus est*, Deuter., 4, 4, et: *Videte quod ego sim solus, et non sit alius Deus praeter me*, Deuter., 32, 39, sententiae catholicae fidei non repugnat, quae Patrem et Filium non duos deos, sed unum Deum esse confitetur, ut dictum est.

Similiter etiam, quod dicitur: *Pater in me manens ipse facit opera, et Ego in Patre, et Pater, in me est*, Joan., 14, 10, non ostendit unitatem personae, ut volebat Sabellius, sed unitatem essentiae, quam Arius negabat. Si enim esset una. persona Patris et Filii, non congrue diceretur Pater esse in Filio et Filius in Patre, cum non dicatur proprie idem suppositum in seipso esse, sed solum ratione partium. Quia enim partes in toto sunt et quod convenit partibus solet attribui toti, quandoque dicitur aliquod totum esse in seipso. Hic autem modus loquendi non competit in divinis, in quibus partes esse non possunt, ut ostensum est (l. 1, c. 20). Relinquitur igitur, cum Pater in Filio et Filius in Patre esse dicatur, quod Pater et Filius non sint idem supposito. Sed ex hoc ostenditur quod Patris et Filii sit essentia una. Hoc enim

posito, manifeste apparet qualiter Pater est in Filio et Filius in Patre. Nam, cum Pater sit sua essentia, quia in Deo non est aliud esse et essentiam habens, ut est ostensum (l. 1, c. 22), relinquitur quod in quocumque sit essentia Patris sit Pater; et, eadem ratione, in quocumque est essentia Filii est Filius. Unde, cum essentia Patris sit in Filio et essentia Filii in Patre, eo quod una est essentia utriusque, ut fides catholica docet; sequitur manifeste quod Pater sit in Filio et Filius sit in Patre. Et sic eodem verbo et Sabellii et Arii error confutatur.

CAPUT X.

Rationes contra generationem et processionem divinam.

Omnibus igitur diligenter consideratis, manifeste apparet hoc nobis de generatione divina in sacris Scripturis proponi credendum quod Pater et Filius etsi personis distinguantur, sunt tamen unus Deus et unam habent essentiam seu naturam. Quia vero a creaturarum natura hoc invenitur valde remotum ut aliqua duo supposito distinguantur et tamen eorum sit una essentia, humana ratio, ex creaturarum proprietatibus procedens, multiplicem in hoc secreto divinae generationis patitur difficultatem.

Nam, cum generatio nobis nota mutatio quaedam sit, cui opponitur corruptio, difficile videtur in Deo generationem ponere, qui est immutabilis incorruptibilis et aeternus, ut ex superioribus (l. 1, c. 13 et 15) patet.

Amplius, Si generatio mutatio est, oportet omne quod generatur mutabile esse. Quod autem mutatur exit de potentia in actum; nam motus est actus existentis in potentia secundum quod hujusmodi. Si igitur Filius Dei est genitus, videtur quod neque aeternus sit, tamquam de potentia in actum exiens,

neque verus Deus, ex quo non est actus purus, sed aliquid potentialitatis habens.

Adhuc, Genitum naturam accipit a generante. Si ergo Filius genitus est a Deo Patre, oportet quod naturam quam habet a Patre acceperit. Non est autem possibile quod acceperit a Patre aliam naturam numero quam Pater habet et similem specie, sicut fit in generationibus univocis, ut cum homo generat hominem et ignis ignem; supra enim ostensum est (l. 1, c. 42 et l. 4, c. 9) quod impossibile est esse plures numero deitates. Videtur etiam esse impossibile quod receperit eamdem naturam numero quam Pater habet: quia si recipit partem ejus, sequitur naturam esse divisibilem; si autem totam, videtur sequi quod natura divina, si sit tota transfusa in Filium, desinat esse in Patre, et sic Pater generando corrumpitur. Neque iterum potest dici quod natura divina per quamdam exuberantiam effluat a Patre in Filium, sicut aqua fontis effluit in rivum et fons non evacuatur; quia natura divina, sicut non potest dividi, ita nec augeri. Videtur ergo reliquum esse quod Filius naturam a Patre acceperit, non eamdem numero nec specie quam Pater habet, sed omnino alterius generis; sicut accidit in generatione aequivoca, ut cum animalia ex putrefactione nata virtute solis generantur, ad cujus speciem non attingunt. Sequitur ergo quod Dei Filius neque verus Filius sit, cum non habeat speciem Patris, neque verus Deus, cum non recipiat divinam naturam.

Item, Si Filius recipit naturam a Deo Patre, oportet quod in eo aliud sit recipiens et aliud natura recepta; nihil enim recipit seipsum. Filius igitur non est sua essentia vel natura; non est igitur verus Deus.

Praeterea, Si Filius Dei non est aliud quam essentia divina, cum essentia divina sit subsistens,

ut probatum est (l. 1, c. 22), (constat autem quod etiam Pater est ipsa essentia divina), videtur relinqui quod Pater et Filius conveniant in eadem re subsistente. Res autem subsistens in intellectualibus naturis vocatur persona. Sequitur ergo, si Filius est ipsa divina essentia, quod Pater et Filius conveniant in persona. Si autem Filius non est ipsa divina essentia, non est verus Deus; hoc enim de Deo probatum est (l. 1, c. 21). Videtur igitur quod vel Filius non sit verus Deus, ut dicebat Arius, vel non sit alius personaliter a Patre, ut Sabellius asserebat.

Adhuc, Illud quod est principium individuationis in unoquoque impossibile est inesse alteri quod supposito distinguatur ab eo; quod enim in multis est non est individuationis principium. Ipsa autem essentia Dei est per quam Deus individuatur; non enim essentia Dei est forma in materia, ut per materiam individuari posset; non est igitur aliud in Deo Patre per quod individuetur quam sua essentia. Ejus igitur essentia in nullo alio supposito esse potest. Aut igitur non est in Filio, et sic Filius non est verus Deus, secundum Arium; aut Filius non est alius supposito a Patre, et sic est eadem persona utriusque, secundum Sabellium.

Amplius, Si Pater et Filius sunt duo supposita sive duae personae, et tamen sunt in essentia unum, oportet in eis esse aliquid praeter essentiam per quod distinguantur; nam essentia communis utrique ponitur; quod autem commune est non potest esse distinctionis principium; oportet igitur id quo distinguuntur Pater et Filius esse aliud ab essentia divina. Est ergo persona Filii composita ex duobus, et similiter persona Patris, scilicet ex essentia communi et ex principio distinguente. Uterque igitur est compositus; neuter ergo est verus Deus.

Si quis autem dicat quod distinguuntur sola

relatione (1), prout unus est Pater (et) alius est Filius, quae autem relative praedicantur non aliud videntur praedicare in eo de quo dicuntur, sed magis ad aliud, et sic per hoc compositio non inducitur, — videtur quod haec responsio non sit sufficiens ad praedicta inconvenientia vitanda.

Nam relatio non potest esse absque aliquo absoluto; in quolibet enim relativo oportet intelligi quod ad se dicitur praeter id quod ad aliud dicitur; sicut servus ad aliquid est absolute praeter id quod ad dominum dicitur. Relatio igitur illa per quam Pater et Filius distinguuntur oportet quod habeat aliquod absolutum in quo fundetur. Aut igitur illud absolutum est unum tantum, aut sunt duo absoluta. Si est unum tantum, in eo non potest fundari duplex relatio, nisi forte sit relatio identitatis, quae distinctionem operari non potest, sicut dicitur idem eidem idem. Si ergo sit talis relatio quod distinctionem requirat, oportet quod primo intelligatur absolutorum distinctio. Non ergo videtur possibile quod personae Patris et Filii solis relationibus distinguantur.

Praeterea, Oportet dicere quod relatio illa quae Filium distinguit a Patre aut sit res aliqua aut sit in solo intellectu. Si autem sit res aliqua, non videtur esse illa res quae est divina essentia, quia divina essentia communis est Patri et Filio; erit ergo in Filio aliqua res quae non est ejus essentia et sic non est verus Deus; ostensum est enim (l. 1, c. 23) quod nihil est in Deo quod non sit sua essentia. Si autem illa relatio sit in intellectu tantum, non potest personaliter distinguere Filium a Patre; quae enim personaliter distinguuntur realiter oportet distingui.

Item, Omne relativum dependet a suo correlativo. Quod autem dependet ab altero non est verus

(1) *De relatione*, cf. l. 2, p. 72, not. 1.

Deus. Si igitur persona Patris et Filii relationibus distinguantur, neuter erit verus Deus.

Adhuc, Si Pater est Deus et Filius est Deus, oportet quod hoc nomen *Deus* de Patre et Filio substantialiter praedicetur, cum divinitas accidens esse non possit. Praedicatum autem substantiale est quod vere est ipsum de quo praedicatur; nam, cum dicitur, *Homo est animal*, quod vere homo est animal est; et similiter, cum dicitur, *Socrates est homo*, quod vere Socrates est homo est. Ex quo videtur sequi quod impossibile sit ex parte subjectorum inveniri pluralitatem, cum unitas sit ex parte substantialis praedicati; non enim Socrates et Plato sunt unus homo, licet sint unum in humanitate, neque homo et asinus sunt unum animal, licet sint unum in animali. Si ergo Pater et Filius sunt duae personae, impossibile videtur quod sint unus Deus.

Amplius, Opposita praedicata pluralitatem ostendunt in eo de quo praedicantur. De Deo autem Patre et de Deo Filio opposita praedicantur; nam Pater est Deus ingenitus et generans, Filius autem est Deus genitus. Non igitur videtur esse possibile quod Pater et Filius sint unus Deus.

Haec igitur et similia sunt ex quibus aliqui divinorum mysteria propria ratione metiri volentes divinam generationem impugnare nituntur. Sed, quia veritas in seipsa fortis est et nulla impugnatione convellitur, oportet intendere ad ostendendum quod veritas fidei ratione superari non possit.

CAPUT XI.

Quomodo accipienda sit generatio in divinis, et quae de Filio Dei dicuntur in Scripturis.

Principium autem hujus intentionis hinc sumere

oportet, quod, secundum diversitatem naturarum, diversus emanationis modus invenitur in rebus; et quanto aliqua natura est altior, tanto id quod ex ea emanat magis est intimum. In rebus enim omnibus inanimata corpora infimum locum tenent, in quibus emanationes aliter esse non possunt nisi per actionem unius eorum in aliquod alterum; sic enim ex igne generatur ignis, dum ab igne corpus extraneum alteratur et ad qualitatem et speciem ignis perducitur. Post inanimata vero corpora, proximum locum tenent plantae, in quibus jam emanatio ex interiori procedit, inquantum scilicet humor plantae intraneus in semen convertitur et illud semen terrae mandatum crescit in plantam. Jam ergo hic primus gradus vitae invenitur; nam viventia sunt quae seipsa movent ad agendum, illa vero quae non nisi exteriora movere possunt omnino sunt vita carentia; in plantis vero hoc indicium vitae est quod id quod in ipsis est movet aliquam formam. Est tamen vita plantarum imperfecta, quia, emanatio in eis licet ab interiori procedat, tamen paulatim ab interioribus exiens quod emanat finaliter omnino extrinsecum invenitur; humor enim arboris primo ab arbore egrediens fit flos et tandem fructus ab arboris cortice discretus, sed ei colligatus; perfecto autem fructu, omnino ab arbore separatur, et, in terram cadens, sementina virtute producit aliam plantam. Si quis etiam diligenter consideret, primum hujus emanationis principium ab exteriori sumitur; nam humor intrinsecus arboris per radices a terra sumitur, de qua planta suscipit nutrimentum. Ultra plantarum vero vitam, altior gradus vitae invenitur, quae est secundum animam sensitivam, cujus emanatio propria, etsi ab exteriori incipiat, in interiori tamen terminatur; et, quanto emanatio magis incesserit, tanto magis ad intima devenitur; sensibile enim

exterius formam suam exterioribus sensibus ingerit, a quibus procedit in imaginationem et ulterius in memoriae thesaurum. In quolibet tamen hujus emanationis processu, principium et terminus pertinet ad diversa; non enim aliqua potentia sensitiva in seipsam reflectitur. Est ergo hic gradus vitae tanto altior quam vita plantarum quanto operatio hujus vitae magis in intimis continetur; non tamen est omnino vita perfecta, cum emanatio semper fiat ex uno in alterum. Est igitur supremus et perfectus gradus vitae, qui est secundum intellectum; nam intellectus in seipsum reflectitur, et seipsum intelligere potest. Sed et in intellectuali vita diversi gradus inveniuntur; nam intellectus humanus, etsi seipsum cognoscere possit, tamen primum suae cognitionis initium ab extrinseco sumit; quia non est intelligere sine phantasmate, ut ex superioribus patet (l. 2, c. 40). Perfectior igitur est intellectualis vita in Angelis, in quibus intellectus ad sui cognitionem non procedit ex aliquo exteriori, sed per se cognoscit seipsum; nondum tamen ad ultimam perfectionem vita ipsorum pertingit, quia, licet intentio intellecta sit eis omnino intrinseca, non tamen ipsa intentio intellecta est eorum substantia, quia non est idem in eis intelligere et esse, ut ex superioribus patet. Ultima igitur perfectio vitae competit Deo, in quo non est aliud intelligere et aliud esse, ut supra ostensum est; et ita oportet quod intentio intellecta in Deo sit ipsa divina essentia. Dico autem intentionem intellectam id quod intellectus in seipso concipit de re intellecta. Quae quidem in nobis neque est ipsa res quae intelligitur neque est ipsa substantia intellectus, sed est quaedam similitudo concepta intellectu de re intellecta, quam voces exteriores significant; unde et ipsa intentio verbum interius nominatur, quod est exteriori verbo significatum.

Et quidem quod praedicta intentio non sit in nobis res intellecta, inde apparet quod aliud est intelligere rem et aliud est intelligere ipsam intentionem intellectam, quod intellectus facit dum super suum opus reflectitur; unde et aliae scientiae sunt de rebus et aliae de intentionibus intellectus. Quod autem intentio intellecta non sit ipse intellectus in nobis, ex hoc patet quod esse intentionis intellectae etiam in ipso intellectu consistit, non autem esse intellectus nostri, cujus esse non est suum intelligere. Cum ergo in Deo sit idem esse et intelligere, intentio intellecta in ipso est ejus intellectus; et, quia intellectus in eo est res intellecta, intelligendo enim se, intelligit omnia alia, ut ostensum est (l. 1, c. 49), relinquitur quod in Deo intelligente seipsum sit idem intellectus et res quae intelligitur et intentio intellecta.

His igitur consideratis, utcumque concipere possumus qualiter sit divina generatio accipienda. Patet enim quod non est possibile sic accipi generationem divinam sicut in rebus inanimatis generatio invenitur, in quibus generans imprimit suam speciem in exteriorem materiam; oportet enim, secundum positionem fidei, quod Filius a Deo genitus veram habeat deitatem et sit verus Deus; ipsa autem deitas non est forma materiae inhaerens, neque Deus est ex materia existens, ut probatum est (l. 1, c. 17). Similiter autem non potest accipi divina generatio ad modum generationis quae in plantis invenitur, et etiam in animalibus, quae communicant cum plantis in nutritiva et generativa virtute; separatur enim aliquid quod erat in planta vel animali ad generationem similis in specie, quod in fine generationis est omnino extra generantem; a Deo autem, cum indivisibilis sit, non potest aliquid separari; ipse etiam Filius a Deo genitus non est extra Patrem generantem, sed in eo, sicut ex superioribus auctoritatibus patet. Neque etiam potest

divina generatio intelligi secundum modum emanationis quae invenitur in anima sensitiva; non enim Deus ab aliquo exteriori accipit ut in alterum influere possit; non enim esset primum agens; operationes etiam animae sensitivae non complentur sine corporalibus instrumentis; Deum autem manifestum est incorporeum esse. Relinquitur igitur quod generatio divina secundum intellectualem emanationem sit intelligenda. Hoc autem sic manifestari oportet.

Manifestum est enim, ex his quae declarata sunt (l. 1, c. 47), quod Deus seipsum intelligit. Omne autem intellectum, inquantum intellectum, oportet esse in intelligente; significat enim ipsum intelligere apprehensionem ejus quod intelligitur per intellectum; unde etiam intellectus noster, seipsum intelligens, est in seipso, non solum ut idem sibi per essentiam, sed etiam ut a se apprehensum intelligendo. Oportet igitur quod Deus in seipso sit ut intellectum in intelligente. Intellectum autem in intelligente est intentio intellecta et verbum. Est igitur in Deo intelligente seipsum verbum Dei quasi Deus intellectus, sicut verbum lapidis in intellectu est lapis intellectus. Hinc est quod dicitur: *Verbum erat apud Deum*, Joan., 1, 1. Quia vero intellectus divinus non exit de potentia in actum, sed semper est actu existens, ut probatum est (l. 1, c. 56), ex necessitate oportet quod semper seipsum intellexerit. Ex hoc autem quod seipsum intelligit, oportet quod verbum ipsius in ipso sit, ut ostensum est. Necesse est igitur semper verbum ejus in Deo extitisse. Est igitur coaeternum Deo verbum ipsius nec accedit ei ex tempore, sicut intellectui nostro accedit ex tempore verbum interius conceptum, quod est intentio intellecta. Hinc est quod dicitur: *In principio erat Verbum*, Joan., 1, 1. Cum autem intellectus divinus non solum sit semper in

actu, sed etiam sit ipse actus purus, ut probatum est (l. 1, c. 16), oportet quod substantia intellectus divini sit ipsum suum intelligere, quod est actus intellectus. Esse autem verbi interius concepti sive intentionis intellectae est ipsum suum intelligi. Idem ergo esse est verbi divini et intellectus divini, et per consequens ipsius Dei, qui est suus intellectus. Esse autem Dei est ejus essentia vel natura, quae idem est quod ipse Deus, ut ostensum est (l. 1, c. 22). Verbum igitur Dei est ipsum esse divinum et essentia ejus et ipse verus Deus.

Non autem sic est de verbo intellectus humani. Cum enim intellectus noster seipsum intelligit, aliud est esse intellectus et aliud ipsum ejus intelligere: substantia enim intellectus erat in potentia intelligens antequam intelligeret actu. Sequitur ergo quod aliud sit esse intentionis intellectae et aliud intellectus ipsius, cum intentionis intellectae esse sit ipsum intelligi. Unde oportet quod, in homine intelligente seipsum, verbum interius conceptum non sit homo verus, naturale hominis esse habens, sed sit homo intellectus tantum, quasi quaedam similitudo hominis veri ab intellectu apprehensa. Ipsum vero verbum Dei, ex hoc ipso quod est Deus intellectus, est verus Deus habens naturaliter esse divinum, eo quod non est aliud naturale esse Dei et aliud ejus intelligere, ut dictum est. Hinc est quod dicitur: *Deus erat Verbum*, Joan., 1, 1; quod quia absolute dicitur, demonstrat Verbum Dei verum Deum debere intelligi. Verbum enim hominis non posset dici simpliciter et absolute homo, sed secundum quid, scilicet homo intellectus; unde haec (propositio) falsa esset: *Homo est verbum*; sed haec potest esse vera: *Homo intellectus est verbum*. Cum ergo dicitur: *Deus erat Verbum*, ostenditur Verbum divinum non solum esse intentionem intellectam, sicut verbum nostrum, sed etiam rem in natura

existentem et subsistentem; Deus enim verus res subsistens est, cum maxime sit per se ens.

Non sic autem natura Dei est in Verbo ut sit una specie et numero differens. Sic enim Verbum habet naturam Dei sicut intelligere Dei est ipsum esse ejus, ut dictum est. Intelligere autem est ipsum esse divinum. Verbum igitur habet ipsam essentiam divinam, non solum specie, sed etiam numero eamdem. Item, natura quae est una secundum speciem non dividitur in plura secundum numerum nisi propter materiam. Divina autem natura omnino immaterialis est. Impossibile est igitur quod natura divina sit una specie et numero differens. Verbum igitur Dei in eadem natura numero communicat cum Deo; propter quod Verbum Dei et Deus cujus est verbum non sunt duo dii, sed unus Deus. Nam quod apud nos duo habentes humanam naturam sint duo homines, ex hoc contingit quod natura humana numero dividitur in duobus. Ostensum est autem (l. 1, c. 31) ea quae in creaturis divisa sunt in Deo simpliciter unum esse, sicut in creatura aliud est essentia et esse, et in quibusdam est etiam aliud quod subsistit in sua essentia et ejus essentia sive natura; nam hic homo non est sua humanitas nec suum esse, sed Deus est sua essentia et suum esse. Et, quamvis haec in Deo unum sint verissime, tamen in Deo est quidquid pertinet ad rationem vel subsistentiae vel essentiae vel ipsius esse; convenit enim ei non esse in aliis, inquantum est subsistens, esse quid, inquantum est essentia, et esse in actu, ratione ipsius esse. Oportet igitur, cum in Deo sit idem intelligens et intelligere et intentio intellecta, quod est Verbum ipsius, quod verissime in Deo sit et quod pertinet ad rationem intelligentis et quod pertinet ad rationem ejus quod est intelligere et quod pertinet ad rationem intentionis intellectae, sive verbi. Est autem de ratione

interioris verbi, quod est intentio intellecta, quòd procedat ab intelligente secundum suum intelligere, cum sit quasi terminus intellectualis operationis; intellectus enim intelligendo concipit et format intentionem sive rationem intellectam, quae est interius verbum. Oportet igitur quod a Deo secundum ipsum suum intelligere procedat Verbum ipsius. Comparatur igitur Verbum Dei ad Deum intelligentem, cujus est verbum, sicut ad eum a quo est; hoc enim est de ratione verbi. Cum igitur in Deo intelligens, intelligere et intentio intellecta sive verbum sint per essentiam unum et per hoc necesse sit quod quodlibet horum sit Deus, remanet sola distinctio relationis, prout Verbum refertur ad concipientem ut a quo est. Hinc est quod Joannes Evangelista, quia dixerat: *Deus erat Verbum*, Joan., 1, 1, ne omnino distinctio sublata intelligeretur Verbi a Deo dicente sive concipiente Verbum, subjunxit: *Hoc erat in principio apud Deum*, quasi dicat: Hoc Verbum, quod Deum esse dixi, aliquo modo distinctum est a Deo dicente, et sic posset dici apud Deum esse. Verbum autem interius conceptum est quaedam ratio et similitudo rei intellectae; similitudo enim alicujus in altero existens vel habet rationem exemplaris, si se habeat ut principium, vel habet potius rationem imaginis, si se habeat ad id cujus est similitudo sicut ad principium. Utriusque autem exemplum in nostro intellectu perspicitur; quia enim similitudo artificiati existens in mente artificis est principium operationis per quam artificiatum est, comparatur ad artificiatum ut exemplar ad exemplatum; sed similitudo rei naturalis, in nostro intellectu concepta, comparatur ad rem cujus similitudo existit ut ad suum principium, quia nostrum intelligere a sensibus principium accipit, qui per res naturales immutantur. Cum autem Deus et seipsum intelligat et alia, ut

ostensum est (l. 1, c. 49), ejus intelligere principium est rerum intellectarum ab ipso, cum ab eo causentur per intellectum et voluntatem; sed ad intelligibile, quod est ipse, comparatur ut ad principium; est enim hoc intelligibile idem cum intellectu intelligente, cujus quaedam emanatio est verbum conceptum. Oportet igitur quod Verbum Dei comparetur ad res alias intellectas a Deo sicut exemplar, (et) ad ipsum Deum, cujus est verbum, sicut ejus imago. Hinc est quod de verbo Dei dicitur quod *est imago Dei invisibilis*, Coloss., 1, 15.

Est autem differentia inter intellectum et sensum; nam sensus apprehendit rem quantum ad exteriora ejus accidentia, quae sunt color, sapor, quantitas et alia hujusmodi; sed intellectus ingreditur ad interiora rei, et, quia omnis cognitio perficitur secundum similitudinem quae est inter cognoscens et cognitum, oportet quod in sensu sit similitudo rei sensibilis quantum ad ejus accidentia; in intellectu vero, sit similitudo rei intellectae quantum ad ejus essentiam. Verbum igitur in intellectu conceptum est imago vel exemplar substantiae rei intellectae. Cum ergo Verbum Dei sit imago Dei, ut ostensum est, necesse est quod sit imago Dei quantum ad ejus essentiam. Hinc est quod Apostolus dicit quod est *figura substantiae Dei*, Hebr., 1, 3. Imago autem alicujus rei est duplex. Est enim aliqua imago quae non communicat in natura cum eo cujus est imago: sive sit imago ejus quantum ad exteriora accidentia, sicut statua aenea est imago hominis nec tamen est homo; sive sit imago quantum ad substantiam rei; ratio enim hominis in intellectu non est homo; nam et Philosophus dicit: *Non lapis est in anima, sed quod species lapidis* (De Anima, l. 3, text. comm. 38). Imago autem alicujus rei quae eamdem naturam habet cum re cujus est imago est sicut filius regis, in

quo imago patris apparet et (qui) est ejusdem naturae cum ipso. Ostensum est autem quod Verbum Dei est imago dicentis quantum ad ipsam ejus essentiam, et quod in eadem natura cum dicente communicat. Relinquitur ergo quod Verbum Dei non solum sit imago, sed etiam filius: non enim sic esse imaginem alicujus ut ejusdem naturae cum illo sit, in aliquo invenitur qui filius dici non possit, dummodo hoc in viventibus accipiatur; nam quod procedit ex aliquo vivente in similitudinem speciei dicitur filius ejus. Hinc est quod dicitur: *Dominus dixit ad me: Filius meus es tu*, Psal., 2, 7.

Rursus considerandum est quod, cum in qualibet natura processio filii a patre sit naturalis, ex quo Verbum Dei filius Dei dicitur, oportet quod naturaliter generetur et a Patre procedat: et hoc quidem supradictis convenit, ut ex his quae in intellectu nostro accidunt perspici potest. Intellectus enim noster aliqua naturaliter cognoscit, sicut prima intelligibilium principia, quorum intelligibiles conceptiones, quae verba interiora dicuntur, naturaliter in ipso existunt et ex eo procedunt; sunt etiam quaedam intelligibilia quae non naturaliter intellectus noster cognoscit, sed in eorum cognitionem ratiocinando pertingit, et horum conceptiones in intellectu nostro naturaliter non existunt, sed cum studio quaeruntur. Manifestum est autem quod Deus seipsum naturaliter intelligit sicut et naturaliter est; suum enim intelligere est suum esse, ut probatum est (l. 1, c. 45). Verbum igitur Dei seipsum intelligentis naturaliter ab ipso procedit; et, cum Verbum Dei sit ejusdem naturae cum Deo dicente et sit similitudo ipsius, sequitur quod hic naturalis processus sit in similitudinem ejus a quo est processio cum identitate naturae. Haec est autem verae generationis ratio in rebus viventibus quod id quod generatur a generante procedat ut similitudo ipsius et ejusdem

naturae cum ipso. Est ergo Verbum Dei genitum vere a Deo dicente; et ejus processio *generatio* vel *nativitas* dici potest. Hinc est quod dicitur: *Ego hodie genui te*, Psalm., 2, 7, id est in aeternitate, quae semper est praesens, et nulla est in ea ratio praeteriti et futuri.

Unde patet falsum esse quod Ariani dixerunt, quod Pater genuit Filium voluntate; quae enim voluntarie fiunt non naturalia sunt. Quia vero non minus est quod Deus de seipso intelligit quam quod in ipso est (alias non intelligeret seipsum perfecte, nec suum esse esset suum intelligere), oportet Verbum Dei Deo esse essentiale. Hoc autem est Filius Dei. Est igitur Filius Dei Patri essentialis. — Hoc etiam hinc manifestum est quod Filius Dei, cum sit verus filius, habet speciem et naturam Patris. Cuilibet autem naturae determinata quantitas debetur; unde etiam apud nos filius ad aequalitatem patris perducitur in fine generationis et augmenti, nisi aliquis defectus appareat propter materiam indispositam et propter debilitatem virtutis activae in generatione: et quidem quod a principio filius nascatur minor patre, contingit ex hoc quod animalis generatio procedit de potentia ad actum et paulatim ducitur de imperfectione ad perfectionem. Nihil autem horum est possibile in divina generatione accidere, quia generatio divina non est ex materia nec per exitum de potentia in actum, nec virtus Dei generantis potest esse deficiens, cum sit infinita. Oportet igitur Filium Dei Patri esse aequalem. — Item, si Filius sit Patri inaequalis, oportet aliam numero esse magnitudinem Patris et Filii; nam eadem numero quantitas non potest seipsa esse major et minor. Divina autem magnitudo non est aliud quam ejus essentia, ut ex primo libro (c. 22 et 23) apparet. Erit igitur alia numero essentia Patris et Filii; cujus contrarium supra osten-

sum est. Oportet igitur dicere Filium Patri esse aequalem. Hinc est quod dicitur quod Jesus *Patrem suum dicebat Deum, aequalem se faciens Deo*, Joan., 5, 18; et dicitur quod *non rapinam arbitratus est esse se aequalem Deo*, Philipp., 2, 6.

Considerandum etiam quod id quod generatur, quamdiu in generante manet, dicitur esse conceptum. Verbum autem Dei ita est a Deo genitum quod tamen ab ipso non recedit, sed in eo manet, ut ex superioribus patet. Recte ergo Verbum Dei potest dici a Deo conceptum. Hinc est quod Dei sapientia dicit: *Nondum erant abyssi, et ego jam concepta eram*, Proverb. 8, 24.

Est autem differentia inter conceptionem Verbi Dei et materialem conceptionem quae apud nos in animalibus invenitur. Nam proles, quamdiu concepta est et in utero clauditur, nondum habet ultimam perfectionem, ut per se subsistat, a generante secundum locum diversa; unde oportet quod, in corporali generatione animalium, aliud sit genitae prolis conceptio atque aliud partus ipsius, secundum quem etiam loco separatur proles genita a generante, ab utero generantis egrediens. Verbum autem Dei, in ipso Deo dicente existens, est perfectum in se subsistens, distinctum a Deo dicente; non enim expectatur ibi localis distinctio, si sola relatione distinguuntur, ut dictum est. Idem est ergo in generatione Verbi Dei et conceptio et partus; et ideo, postquam ex ore Sapientiae dictum est: *Ego jam concepta eram*, post pauca subditur: *Ante colles ego parturiebar*, Proverb. 8, 25. Sed, quia conceptio et partus in rebus corporalibus cum motu sunt et ideo oportet in eis quamdam successionem esse, cum conceptionis terminus sit esse concepti in concipiente, terminus autem partus sit esse ejus qui parturitur, distinctum a pariente, necesse est igitur in corporalibus quod id quod con-

cipitur nondum sit, et id quod parturitur in parturiendo non sit a parturiente distinctum. Conceptio autem et partus intelligibilis verbi non est cum motu nec cum successione; unde simul dum concipitur, est, et simul dum parturitur, distinctum est; sicut quod illuminatur, simul dum illuminatur, illuminatum est, eo quod in illuminatione nulla successio est. Et, cum hoc inveniatur in intelligibili verbo nostro, multo magis competit Verbo Dei, non solum qui intelligibilis conceptio et partus est, sed quia in aeternitate existit utrumque, in qua prius et posterius esse non possunt. Hinc est quod, postquam ex ore Sapientiae dictum est: *Ante colles ergo parturiebar*, ne intelligeretur quod, dum parturiretur, non esset, subditur: *Quando praeparabat caelos, aderam*, Proverb., 8, 27; ut sic, cum in generatione carnali animalium prius aliquid concipiatur, deinde parturiatur, et deinde conveniat sibi adesse parturienti quasi sibi consociatum nec ab eo distinctum, haec omnia in divina generatione simul esse intelligantur; nam Verbum Dei simul concipitur, parturitur et adest. Et, quia quod parturitur ex utero procedit, sicut generatio Verbi Dei, ad insinuandam perfectam distinctionem ejus a generante, dicitur partus, simili ratione dicitur generatio ex utero, secundum illud: *Ex utero ante luciferum genui te*, Psalm., 109, 3. Quia tamen non est talis distinctio verbi a dicente, quae impediat verbum esse in dicente, ut ex dictis patet, sicut ad insinuandam distinctionem verbi dicitur parturiri vel ex utero genitum esse, ita ad ostendendum quod talis distinctio non excludit verbum esse in dicente, dicitur quod *est in sinu Patris*, Joan., 1, 18.

Attendendum autem quod generatio carnalis animalium perficitur per virtutem activam et passivam; et ab activa quidem virtute dicitur pater, a

passiva vero dicitur mater; unde eorum quae ad generationem prolis requiruntur quaedam conveniunt patri et quaedam conveniunt matri; dare enim naturam et speciem proli competit patri; concipere autem et parturire competit matri tamquam patienti et recipienti. Cum autem processio Verbi secundum hoc dicta sit esse quod Deus seipsum intelligit (ipsum autem divinum intelligere non est per aliquam virtutem passivam, sed quasi activam, quia intellectus divinus non est in potentia, sed in actu tantum), ideo in generatione Verbi Dei non competit hoc ratione matris, sed solum patris. Unde quae in generatione carnali distinctim patri et matri conveniunt, omnia in generatione Verbi Patri attribuuntur in Sacris Scripturis; dicitur enim Pater et dare Filio vitam et concipere et parturire.

CAPUT XII.

Quomodo Filius Dei dicatur Dei sapientia.

Quia vero ea quae de sapientia divina dicuntur ad generationem Verbi adduximus, consequens est ostendere quod per divinam sapientiam, ex cujus persona praemissa verba proponuntur, Verbum Dei intelligi possit. Et, ut a rebus humanis ad divinorum cognitionem perveniamus, considerare oportet quod sapientia in homine dicitur habitus quidam quo mens nostra perficitur in cognitione altissimorum, et hujusmodi sunt divina. Cum vero, secundum sapientiae habitum, in intellectu nostro aliqua formatur conceptio de divinis, ipsa conceptio intellectus, quae est interius verbum, sapientiae nomen accipere solet, secundum illum modum loquendi quo actus et species nominibus habituum a quibus procedunt nominantur; quod enim juste fit interdum justitia dicitur, et quod fit fortiter fortitudo, et genera-

liter quod virtuose virtus dicitur; et per hunc modum quod sapienter excogitatur dicitur sapientia alicujus. In Deo autem sapientia quidem oportet dici ex eo quod seipsum cognoscit. Sed, quia non cognoscit se per aliquam speciem nisi per essentiam, quin imo et ipsum ejus intelligere est ejus essentia, sapientia Dei habitus esse non potest, sed est ipsa Dei essentia. Manifestum est autem ex dictis quod Dei Filius est Verbum et conceptio Dei intelligentis seipsum. Sequitur igitur quod ipsum Dei Verbum tamquam sapienter mente divina conceptum, proprie concepta seu genita sapientia dicatur; unde Apostolus *Christum Dei sapientiam* nominat, 1 Cor. 1, 24. Ipsum autem sapientiae verbum mente conceptum est quaedam manifestatio sapientiae intelligentis, sicut et in nobis omnes habitus per actus manifestantur. Quia ergo divina sapientia lux dicitur, prout in puro actu cognitionis consistit lucis autem manifestatio splendor Ipsius est ab ea procedens, convenienter et Verbum divinae sapientiae splendor lucis nominatur, secundum illud Apostoli, de Filio dicentis: *Cum sit splendor gloriae*, Hebr., 1, 3; unde et Filius manifestationem Patris sibi adscribit, dicens: *Pater...., manifestavi nomen tuum hominibus*, Joan., 17, 5-6. Sed, licet Filius, qui est Dei Verbum, proprie sapientia concepta dicatur, nomen tamen sapientiae absolute dictum oportet esse commune Patri et Filio; cum sapientia quae per Verbum resplendet sit Patris essentia, ut dictum est, essentia vero Patris sit sibi et Filio communis.

CAPUT XIII.

Quod non est nisi unus Filius in divinis.

Quia vero Deus, intelligendo seipsum, omnia alia intelligit, ut in primo libro ostensum est, sci-

psum autem uno et simplici intuitu intelligit, cum suum intelligere sit suum esse, necesse est Verbum Dei esse unicum tantum. Cum autem in divinis nihil aliud sit Filii generatio quam verbi conceptio, sequitur quod una sola sit generatio in divinis et unicus Filius solus a Patre genitus. Unde dicitur: *Vidimus gloriam ejus gloriam quasi Unigeniti a Patre,* Joann., 1, 14; et iterum: *Unigenitus Filius, qui est in sinu Patris, ipse enarravit nobis,* Joann., 1, 19.

Videtur tamen ex praemissis sequi quod et Verbi divini sit aliud verbum, et Filii sit alius filius. Ostensum est enim quod Verbum Dei sit Deus verus; oportet igitur omnia quae Deo conveniunt Verbo Dei convenire. Deus autem ex necessitate seipsum intelligit; et Verbum igitur Dei seipsum intelligit. Si igitur, ex hoc quod Deus seipsum intelligit, Verbum ab eo genitum in Deo ponitur, consequi videtur quod etiam et Verbo, inquantum seipsum intelligit, aliud verbum attribuatur; et sic Verbi erit verbum et Filii filius. Et illud verbum, si Deus est, iterum seipsum intelliget et habebit aliud verbum; et sic in infinitum generatio divina procedet.

Hujus autem solutio ex praemissis haberi potest. Cum enim ostensum sit quod Verbum Dei sit Deus, ostensum tamen est quod non est alius Deus a Deo cujus est verbum, sed unus omnino hoc solo ab eo distinctum quod ab eo est ut verbum procedens (1). Sicut autem Verbum non est alius Deus, ita nec est alius intellectus, et per consequens nec aliud intelligere; unde nec aliud verbum. Nec tamen sequitur quod sit verbum suiipsius, secundum quod

(1) *Ostensum tamen est...* Intellige: Ostensum tamen est quod (verbum Dei) non est alius Deus a Deo cujus est verbum, sed (quod est) unus omnino cum eo, hoc solo ab eo distinctum quod ab eo est ut verbum procedens.

Verbum seipsum intelligit; nam in hoc solo verbum a dicente distinguitur, ut dictum est, quod est ab ipso; omnia ergo alia communiter attribuenda sunt Deo dicenti, qui est Pater, et Verbo, quod est Filius, propter hoc quod etiam Verbum est Deus; sed hoc solum ut ab eo sit verbum adscribendum est proprie Patri, et hoc quod est esse a Deo dicente attribuendum est proprie Filio. Ex quo etiam patet quod Filius non est impotens, etsi generare filium non possit, cum tamen Pater generet Filium; nam eadem potentia est Patris et Filii, sicut et eadem divinitas. Et, cum generatio in divinis sit intelligibilis verbi conceptio, secundum scilicet quod Deus intelligit seipsum, oportet quod potentia ad generandum in Deo sit sicut potentia ad intelligendum seipsum. Et, cum intelligere seipsum in Deo sit unum et simplex, oportet potentiam intelligendi seipsum, quae non est aliud quam suus actus, esse unam tantum. Ex eadem ergo potentia est et quod Verbum concipiatur et quod dicens Verbum concipiat; unde ex eadem potentia est quod Pater generet et quod Filius generetur. Nullam ergo potentiam habet Pater quam non habeat Filius; sed Pater habet ad generare generativam potentiam, Filius autem ad generari; quae (1) sola relatione differre ex dictis patet.

Sed, quia Apostolus Filium Dei dicit verbum habere, ex quo sequi videtur quod Filii sit Filius et Verbi verbum, considerandum est qualiter verba Apostoli hoc dicentis sint intelligenda. Dicit enim: *Diebus istis locutus est nobis in Filio;* et postea: *Qui, cum sit splendor gloriae et figura substantiae ejus, portansque omnia verbo virtutis suae etc.*, Hebr., 1, 2-3. Hujusmodi autem intellectum sumere oportet

(1) *Quae,* i. e. quae duo, scilicet τό *habere potentiam generativam ad genenare* et τὸ *habere eam ad generari.*

ex his quae jam dicta sunt. Dictum est enim quod conceptio sapientiae, quae est Verbum, sapientiae sibi vindicat nomen. Ulterius autem procedentibus apparet quod etiam exterior effectus ex conceptione sapientiae proveniens sapientia dici potest per modum quo effectus nomen causae sibi assumit; dicitur enim sapientia alicujus esse non solum id quod sapienter excogitat, sed etiam id quod sapienter facit; ex quo contingit ut etiam explicatio divinae sapientiae per opus in rebus creatis Dei sapientia dicatur, secundum illud: *Ipse creavit illam*, scilicet sapientiam, *in Spiritu Sancto;* et postea dicit: *et effudit illam super omnia opera sua*, Eccli., 1, 9-10. Sic igitur et id quod ex Verbo efficitur verbi nomen accepit; nam et in nobis expressio interioris verbi per vocem dicitur verbum, quasi sit verbum verbi, quia est interioris verbi ostensivum. Sic igitur non solum divini intellectus conceptio dicitur Verbum, quod est Filius, sed etiam explicatio divini conceptus per opera exteriora verbum Verbi nominatur. Et sic oportet intelligi quod Filius portet omnia verbo virtutis suae, sicut et id quod legitur: *Ignis, grando, nix, glacies, spiritus procellarum, quae faciunt verbum ejus*, Psalm., 148, 8, quia scilicet per virtutes creaturarum explicantur divinae conceptionis effectus in rebus.

Cum vero Deus, intelligendo seipsum, omnia alia intelligat, ut dictum est, oportet quod Verbum in Deo conceptum, ex eo quod seipsum intelligit, sit etiam verbum unum et idem omnium rerum. Non tamen eodem modo est Verbum Dei et aliarum rerum; nam Dei quidem Verbum est sicut ab eo procedens, aliarum autem rerum non sicut ex eis procedens; non enim Deus a rebus scientiam sumit; sed magis per suam scientiam res in esse producit, ut supra ostensum est. Oportet igitur quod Verbum Dei omnium quae facta sunt ratio

perfecta existat. Qualiter autem singulorum propria ratio esse possit, ex his quae in primo libro tractata sunt manifestum est, ubi ostensum est quod Deus omnium propriam cognitionem habet. Quicumque autem facit aliquid per intellectum operatur per rationem rerum factarum quam apud se habet; domus enim quae est in materia fit ab aedificatore per domus rationem quam habet in mente. Ostensum est autem supra quod Deus res in esse producit, non naturali necessitate sed quasi per intellectum est voluntatem agens. Fecit igitur Deus omnia per Verbum suum, quod est ratio rerum factarum ab ipso. Hinc est quod dicitur: *Omnia per ipsum facta sunt*, Joann., 1, 3; cui consonat quod Moyses, mundi originem describens, in singulis operibus tali utitur modo loquendi: *Dixit Deus, Fiat lux, et facta est lux;.... Dixit quoque Deus, Fiat firmamentum*, Gen., 1, 3, et 6; et sic de aliis. Quae omnia Psalmista comprehendit, dicens: *Ipse dixit, et facta sunt*, Psalm., 148, 5. Dicere enim est verbum producere. Sic ergo intelligendum est quod *Deus dixit, et facta sunt*, quia Verbum produxit, per quod res in esse produxit sicut per earum rationem perfectam. Sed quia idem est causa conservationis rerum et productionis ipsarum, sicut omnia per Verbum facta sunt, ita per Dei Verbum conservantur in esse; unde Psalmista dicit: *Verbo Domini caeli firmati sunt*, Psalm., 31, 6; et Apostolus dicit de Filio quod *portat omnia verbo virtutis suae*, Hebr., 1, 3; quod quidem qualiter accipi oporteat jam dictum est.

Sciendum tamen quod Verbum Dei in hoc differt a ratione quae est in mente artificis, quia Verbum Dei Deus subsistens est, ratio autem artificiati in mente artificis non est res subsistens, sed solum intelligibilis forma. Formae autem non subsistenti non competit proprie ut agat, agere

enim rei perfectae et subsistentis est, sed est ejus ut ea agatur, est enim forma principium actionis quo agens agit. Ratio igitur domus in mente artificis non agit domum, sed artifex per eam domum facit; Verbum autem Dei, quod est ratio rerum factarum a Deo, cum sit subsistens, agit, non solum per ipsum aliquid agitur: et ideo Dei Sapientia loquitur: *Cum eo eram cuncta componens*, Proverb., 8, 30; et Dominus dicit: *Pater meus usque modo operatur, et ego operor*, Joann., 5, 17.

Considerandum est etiam quod res facta per intellectum praeexistit in ratione intellectus, ante etiam quam sit in seipsa; prius enim domus est in ratione artificis quam perducatur in actum. Verbum autem Dei est ratio omnium eorum quae a Deo sunt facta, ut ostensum est. Oportet igitur quod omnia quae sunt facta a Deo praeextiterint in Verbo Dei antequam sint etiam in propria natura. Quod autem est in aliquo est in eo per modum ejus in quo est, et non per proprium modum; domus enim in mente artificis intelligibiliter et immaterialiter existit. Res igitur intelligendae sunt in Verbo Dei praeextitisse secundum modum Verbi ipsius. Est autem modus Verbi ipsius quod sit unum, simplex, immateriale, et non solum vivens, sed etiam vita, cum sit suum esse. Oportet igitur quod res factae a Deo praeextiterint in Verbo Dei ab aeterno immaterialiter et absque omni compositione, et quod nihil aliud in eo sint quam ipsum Verbum quod est vita; propter quod dicitur: *Quod factum est in Ipso vita erat*, Joan., 1, 3-4, idest in Verbo. Sicut autem operans per intellectum et per rationem quam apud se habet res in esse producit, ita etiam qui alium docet per rationem quam apud se habet scientiam causat in illo, cum scientia discipuli sit deducta a scientia docentis, sicut imago quaedam ipsius. Deus autem non solum est causa

per intellectum suum omnium quae naturaliter subsistunt, sed etiam omnis intellectualis cognitio ab intellectu divino derivatur, sicut ex superioribus (l. 3, c. 76) patet. Oportet igitur quod per Verbum Dei, quod est ratio intellectus divini, causetur omnis intellectualis cognitio; propter quod dicitur: *Vita erat lux hominum*, Joan., 1, 4, quia scilicet ipsum Verbum, quod vita est, in quo omnia vita sunt, manifestat, ut lux quaedam, mentibus hominum veritatem. Nec est ex defectu Verbi quod non omnes homines ad veritatis cognitionem perveniunt, sed aliqui tenebrosi existunt. Provenit autem hoc ex defectu hominum qui ad Verbum non convertuntur nec eum plene capere possunt; unde adhuc in hominibus tenebrae remanent, vel majores vel minores, secundum quod magis et minus convertuntur ad Verbum et capiunt ipsum. Unde Joannes, ut omnem defectum a manifestativa Verbi virtute excludat, cum dixisset quod *vita est lux hominum*, subjungit quod *lucet in tenebris, et tenebrae eam non comprehenderunt*, Joan., 1, 8; non enim tenebrae sunt ex hoc quod Verbum non luceat, sed ex hoc quod aliqui lucem Verbi non capiunt; sicut, luce corporei solis per orbem diffusa, tenebrae non sunt, nisi ei qui oculos clausos vel debiles habet.

Haec igitur sunt quae de generatione divina et de virtute Unigeniti Filii Dei, ex Sacris Scripturis edocti, utcumque concipere possumus.

CAPUT XIV.

Solutio ad rationes supra inductas contra generationem divinam.

Quia vero veritas omnem falsitatem excludit et dubietatem dissolvit, in promptu jam fit ea dis-

solvere quae circa generationem divinam difficultatem afferre videbantur.

Jam enim ex dictis patet quod in Deo generationem intelligibilem ponimus, non autem talem qualis est in materialibus rebus, quarum generatio mutatio quaedam est corruptioni opposita; quia neque verbum in intellectu nostro cum aliqua mutatione concipitur, nec habet oppositam corruptionem; cui quidem conceptioni similem esse Filii Dei generationem jam patet ex dictis. Similiter etiam verbum quod in mente nostra concipitur non exit de potentia in actum, nisi quatenus intellectus noster procedit de potentia in actum; nec tamen verbum oritur ex intellectu nostro, nisi prout existit in actu; simul autem cum in actu existit, est in eo verbum conceptum. Intellectus autem divinus nunquam est in potentia, sed solum in actu, ut supra ostensum est. Generatio igitur Verbi ipsius non est secundum exitum de potentia in actum, sed sicut oritur ex actu actus, ut splendor ex luce et ratio intellecta ex intellectu in actu. Unde etiam apparet quod generatio non prohibet Dei Filium esse verum Deum aut ipsum esse aeternum; quin magis necesse est ipsum esse coaeternum Deo cujus est Verbum, quia intellectus in actu nunquam est sine verbo.

Et, quia Filii Dei generatio non est materialis, sed intelligibilis, stulte jam dubitatur si Pater totam naturam dedit aut partem. Manifestum est enim quod, si Deus se intelligit, oportet quod tota plenitudo ipsius contineatur in Verbo. Nec tamen substantia Filio data desinit esse in Patre: quia nec etiam apud nos desinit esse propria natura in re quae intelligitur, ex hoc quod verbum nostri intellectus ex ipsa re intellecta habet ut intelligibiliter eamdem naturam numero contineat.

Ex hoc autem quod divina generatio non est

materialis, manifestum est quod non oportet in Filio Dei esse aliud recipiens et aliud naturam receptam. Hoc enim in materialibus generationibus accidere necesse est, in quantum materia generati recipit formam generantis. In generatione autem intelligibili non sic est; non enim sic verbum ab intellectu exoritur quod pars ejus praeintelligatur ut recipiens et pars ejus ab intellectu effluat; sed totaliter verbum ab intellectu originem habet, sicut et in nobis totaliter unum verbum ex alio oritur ut conclusio ex principiis. Ubi autem totaliter aliquid ex alio oritur, non est assignare recipiens et receptum, sed totum quod exoritur ab eo est a quo oritur.

Similiter etiam patet quod non excluditur divinae generationis unitas ex hoc qüod in Deo plurium subsistentium distinctio esse non possit. Essentia enim divina, etsi subsistens sit, non tamen potest separari a relatione quam oportet in Deo intelligi ex hoc quod verbum conceptum divinae mentis est ab ipso Deo dicente: nam et Verbum est divina essentia, ut ostensum est, et Deus dicens, a quo est Verbum, est etiam divina essentia, non alia et alia, sed eadem numero. Hujusmodi autem relationes non sunt accidentia in Deo, sed res subsistentes; Deo enim nihil accidere potest, ut supra probatum est. Sunt igitur plures res subsistentes, si relationes considerentur; est autem una res subsistens, si consideretur essentia. Et propter hoc dicimus unum Deum esse, quia est una essentia subsistens, et plures personas, propter distinctionem subsistentium relationum: personarum enim distinctio etiam in rebus humanis non attenditur secundum essentiam speciei, sed secundum ea quae sunt naturae speciei adjuncta; in omnibus enim personis hominum est una speciei natura, sunt tamen plures personae, propter hoc quod distin-

guuntur homines in his quae sunt adjuncta naturae. Non ergo in divinis dicenda est una persona propter unitatem essentiae subsistentis, sed plures propter relationes.

Ex hoc autem patet quod id quod est quasi individuationis principium non sequitur esse in alio; nam neque essentia divina est in alio Deo, neque paternitas est in Filio. Quamvis autem duae personae, Patris scilicet et Filii, non distinguantur essentia, sed relatione, non tamen relatio est aliud quam essentia secundum rem, cum relatio in Deo accidens esse non possit. Nec hoc impossibile reputabitur, si quis diligenter consideret ea quae in primo libro determinata sunt, ubi ostensum est quod in Deo sunt omnium entium perfectiones non secundum compositionem aliquam, sed secundum simplicis essentiae unitatem. Nam diversae perfectiones, quas res creata per multas obtinet formas, Deo competunt secundum unam et simplicem ejus essentiam; homo enim, quod est animal, per aliam formam vivit et per aliam est sapiens et per aliam est justus; quae omnia Deo per essentiam suam conveniunt. Sicut igitur sapientia et justitia in homine quidem sunt accidentia, in Deo autem sunt idem quod divina essentia, sic aliqua relatio, puta paternitatis et filiationis, etsi in hominibus sit accidens, in Deo est divina essentia. Non autem ideo dicitur quod divina sapientia sit ejus essentia, cum in nobis sapientia super essentiam addat, quasi divina sapientia a nostra sapientia deficiat, sed quia ejus essentia nostram essentiam excedit, ita quod id ad quod essentia nostra non sufficit, scilicet scire et justum esse, Deus secundum suam essentiam habet perfecte. Oportet igitur quod quidquid nobis convenit secundum essentiam et sapientiam distinctim, simul Deo secundum essentiam suam attribuatur. Et similis ratio in aliis et observanda. Cum

igitur divina essentia sit ipsa paternitatis vel filiationis relatio, oportet quod quidquid est paternitatis proprium Deo conveniat, licet paternitas sit in ipsa essentia. Est autem hoc proprium paternitatis ut a filiatione distinguatur; dicitur enim pater ad filium quasi ad alium, et haec est ratio patris ut sit filii pater. Licet ergo Deus Pater sit divina essentia, et similiter Deus Filius, ex hoc tamen quod est Pater distinguitur a Filio, licet sit unum ex hoc quod uterque est divina essentia.

Ex hoc etiam patet quod relatio in divinis non est absque absoluto, aliter tamen comparatur ad absolutum in Deo quam in rebus creatis. Nam in rebus creatis comparatur relatio ad absolutum sicut accidens ad subjectum; non autem in Deo sic, sed per modum identitatis, sicut est de aliis quae de Deo dicuntur. Idem autem subjectum non potest oppositas relationes in se habere, ut sit idem homo pater et filius secundum idem; sed essentia divina, propter omnimodam ejus perfectionem, idem est et sapientiae et justitiae et aliis hujusmodi quae apud nos in diversis generibus continentur. Et sic nihil prohibet unam essentiam esse idem et paternitati et filiationi, et Patrem et Filium unum Deum esse, licet Pater non sit Filius; eadem enim essentia est quae est res habens esse naturaliter et verbum intelligibile suiipsius.

Ex his etiam quae dicta sunt potest esse manifestum quod relationes in Deo sunt secundum rem, et non solo intellectu. Omnis enim relatio quae consequitur propriam operationem alicujus rei aut potentiam aut quantitatem aut aliquid hujusmodi, realiter in eo (1) existit; aliter enim esset in eo solo intellectu, sicut apparet de scientia et scibili; relatio enim scientiae ad scibile consequitur actionem scientis, non autem actionem scibilis; scibile enim

(1) *In eo*, i. e. in hac re.

eodem modo se habet, quantum in se est, et quando intelligitur et quando non intelligitur; et ideo relatio in sciente realiter est, in scibili autem secundum intellectum tantum; dicitur enim quod intelligitur scibile ad scientiam relative, ex eo quod scientia refertur ad ipsum. Simile quoque apparet in dextro et sinistro; in animalibus enim sunt distinctae virtutes ex quibus relatio dextri et sinistri consurgit; propter quod talis relatio vere et realiter in animali consistit; unde, qualitercumque vertatur animal, semper relatio eodem modo manet, nunquam enim pars dextra sinistra dicetur. Res vero inanimatae, quae praedictis virtutibus carent, non habent in se hujusmodi relationem realiter existentem, sed nominantur secundum relationem dextri aut sinistri ex eo quod animalia aliquo modo se habent ad ipsum; unde eadem columna nunc dextra nunc sinistra dicitur, secundum quod animal ex diverso situ ei comparatur. Relatio autem Verbi ad Deum dicentem, cujus est Verbum, in Deo ponitur ex hoc quod Deus seipsum intelligit; quae quidem operatio in Deo est, vel magis est ipse Deus, ut supra ostensum est. Relinquitur igitur praedictas relationes in Deo esse vere et realiter, et non solum secundum intellectum nostrum.

Quamvis autem in Deo ponatur esse relatio, non tamen sequitur quod in Deo sit aliquid habens esse dependens. In nobis enim relationes habent esse dependens, quia earum esse est aliud ab esse substantiae, unde habent proprium modum essendi secundum propriam rationem, sicut et in aliis accidentibus contingit; quia enim omnia accidentia sunt formae quaedam substantiae superadditae et a principiis substantiae causatae, oportet quod eorum esse sit superadditum supra esse substantiae et ab ipso dependens; et tanto uniuscujusque eorum esse est prius vel posterius quanto

forma accidentalis secundum propriam rationem fuerit propinquior substantiae vel magis perfecta. Propter quod et relatio realiter substantiae adveniens et postremum et imperfectissimum esse habet. Postremum quidem, quia non solum praeexigit esse substantiae, sed etiam esse aliorum accidentium, ex quibus causatur relatio, sicut unum in quantitate causat aequalitatem et unum in qualitate similitudinem; imperfectissimum autem, quia propria relationis ratio consistit in eo quod est ad alterum; unde esse ejus proprium quod substantiae superaddit non solum dependet ab esse substantiae, sed etiam ab esse alicujus exterioris. Hoc autem in divinis locum non habet, quia non est in Deo aliquid aliud esse quam substantiae; quidquid enim in Deo est substantia est. Sicut igitur esse sapientiae in Deo non est esse dependens a substantia, quia esse sapientiae est esse substantiae, ita nec esse relationis est esse dependens neque a substantia neque ab aliquo exteriori, quia etiam esse relationis est esse substantiae. Non igitur, per hoc quod relatio in Deo ponitur, sequitur quod sit in eo aliquod esse dependens, sed solum quod in Deo sit respectus aliquis, in quo ratio relationis consistit; sicut, ex hoc quod sapientia in Deo ponitur, non sequitur quod sit in eo aliquid accidentale, sed solum perfectio quaedam, in qua ratio sapientiae consistit.

Per quod etiam patet quod ex imperfectione quae in relationibus creatis esse videtur non sequitur quod personae divinae sint imperfectae, quae relationibus distinguuntur, sed sequitur quod divinarum personarum minima sit distinctio.

Patet etiam ex praedictis quod, licet Deus de Patre et Filio substantialiter praedicetur, non tamen sequitur, si Pater et Filius sint plures personae, quod sint plures dii; sunt enim plures propter di-

stinctionem subsistentium relationum, sed tamen sunt unus Deus propter unitatem essentiae subsistentis. Hoc autem in hominibus non contingit ut plures aliqui sint unus homo, quia essentia humanitatis non est una numero in utroque, neque essentia humanitatis est subsistens ut humanitas sit homo.

Ex hoc autem quod in Deo est essentiae unitas et relationum distinctio, manifestum fit quod nihil prohibet in uno Deo opposita quaedam inveniri, illa duntaxat opposita quae relationis distinctionem consequuntur, ut generans et genitum, quae opponuntur relative, et genitum et ingenitum, quae opponuntur ut affirmatio et negatio. Ubicumque enim est aliqua distinctio, oportet invenire negationis et affirmationis oppositionem; quae enim secundum nullam affirmationem et negationem differunt, penitus indistincta sunt; oportet enim quod quantum ad omnia unum esset quod est alterum, et sic essent penitus idem et nullo modo distincta.

Haec igitur de generatione divina dicta sufficiant.

CAPUT XV.

De Spiritu Sancto, quod sit in divinis.

Divinae autem Scripturae auctoritas non solum nobis in divinis Patrem et Filium annuntiat, sed his duobus Spiritum Sanctum connumerat; dicit enim Dominus: *Euntes docete omnes gentes, baptizantes eos in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti*, Matth., 28, 19; et: *Tres sunt qui testimonium dant in caelo: Pater, Verbum et Spiritus Sanctus*, 1 Joan., 5, 7. Hujus etiam Spiritus Sancti processionem quamdam Sacra Scriptura commemorat, dicit enim: *Cum venerit Paraclitus, quem ego mittam vobis a Patre, Spiritum veritatis, qui a*

Patre procedit, ille testimonium perhibebit de me, Joan., 15, 26.

CAPUT XVI.

Rationes ex quibus aliqui Spiritum Sanctum existimaverunt esse creaturam.

Opinati sunt autem quidam Spiritum Sanctum creaturam esse, aliis creaturis celsiorem; ad cujus assertionem Sacrae Scripturae testimoniis utebantur.

Dicitur enim, secundum litteram Septuaginta: *Ecce formans montes, et creans spiritum, et annuntians homini verbum ejus*, Amos, 4, 13; et dicit Dominus: *Extendens caelum et fundans terram et fingens spiritum hominis in eo*, Zachar., 12, 1. Videtur igitur quod Spiritus Sanctus sit creatura.

Adhuc, Dicit Dominus, de Spiritu Sancto loquens: *Non loquetur a semetipso: sed quaecumque audiet loquetur*, Joan., 16, 13. Ex quo videtur quod nihil ultroneae potestatis auctoritate loquatur, sed jubenti per ministerium famuletur; loqui enim quae quis audit famulantis esse videtur. Videtur igitur Spiritus Sanctus esse creatura Deo subjecta.

Item, Mitti inferioris esse videtur, cum in mittente importetur auctoritas. Spiritus autem Sanctus a Patre et Filio mittitur; dicit enim Dominus: *Paraclitus Spiritus Sanctus, quem mittet Pater in nomine meo, ille vos docebit omnia*, Joan., 14, 26; et: *Cum venerit Paraclitus, quem ego mittam vobis a Patre*, Joan., 15, 26. Spiritus ergo Sanctus et Patre et Filio minor esse videtur.

Adhuc, Scriptura divina, Filium Patri associans in his quae divinitatis esse videntur, de Spiritu Sancto mentionem non facit, ut patet cum Dominus dicit: *Nemo novit Filium, nisi Pater; neque Patrem quis novit, nisi Filius?* Matth., 11, 27, de Spiritu

Sancto mentione non facta; et dicitur: *Haec est vita aeterna, ut cognoscant te solum Deum verum, et quem misisti Jesum Christum*, Joan., 17, 3, ubi etiam de Spiritu Sancto mentio non fit. Apostolus etiam dicit: *Gratia vobis, et pax a Deo Patre nostro et Domino Jesu Christo*, Rom., 1, 7; et: *Nobis unus Deus, Pater, ex quo omnia, et nos in illum; et unus Dominus Jesus Christus, per quem omnia, et nos per ipsum*, 1 Cor. 8, 6, in quibus etiam nihil de Spiritu Sancto dicitur. Videtur igitur Spiritus Sanctus Deus non esse.

Amplius, Omne quod movetur creatum est; ostensum est enim in primo libro Deum immobilem esse. Spiritui autem Sancto Scriptura divina motum attribuit; dicitur enim: *Spiritus Dei ferebatur super aquas*, Gen., 1, 2; et: *Effundam spiritum meum super omnem carnem*, Joel., 2, 28. Videtur igitur Spiritus Sanctus creatura esse.

Praeterea, Omne quod potest augeri vel dividi mutabile est et creatum. Hoc autem Spiritui Sancto in Scripturis Sacris attribui videtur: dicit enim Dominus ad Moysen: *Congrega mihi septuaginta viros de senibus Israel..., et auferam de spiritu tuo, tradamque eis*, Numer., 11, 16-17; et dicitur quod Elisaeus ab Elia petiit: *Obsecro ut fiat in me duplex spiritus tuus*, 4 Reg., 2, 9, et Elias respondit: *Si videris me, quando tollar a te, erit tibi quod petisti*, Ibid., 10. Videtur ergo Spiritus Sanctus esse mutabilis et non esse Deus.

Item, In Deum tristitia cadere non potest, cum tristitia passio quaedam sit; Deus autem impassibilis est. Cadit autem tristitia in Spiritum Sanctum; unde Apostolus dicit: *Nolite contristare Spiritum Sanctum Dei*, Ephes., 4, 30; et dicitur: *Ipsi ad iracundiam provocaverunt, et afflixerunt Spiritum Sanctum ejus*, Isai., 63, 10. Videtur igitur Spiritus Sanctus Deus non esse.

Adhuc, Deo non convenit orare, sed magis orari. Spiritum autem Sanctum orare convenit: dicitur enim: *Ipse Spiritus postulat pro nobis gemitibus inenarrabilibus*, Rom., 8, 26. Spiritus ergo Sanctus non esse Deus videtur.

Amplius, Nullus congrue donat nisi id cujus habet dominium. Sed Deus Pater dat Spiritum Sanctum, et similiter Filius: dicit enim Dominus: *Pater vester de caelo dabit spiritum bonum petentibus se*, Luc., 11, 13; et Petrus dicit quod Deus Spiritum Sanctum *dedit obedientibus sibi*, Act. Apost., 5, 32. Ex his igitur videtur quod Spiritus Sanctus Deus non sit.

Item, Si Spiritus Sanctus verus Deus est, oportet quod naturam divinam habeat; et sic, cum Spiritus Sanctus a Patre procedat, ut dicitur Joan., 15, 26, necesse est quod ab eo naturam divinam accipiat. Quod autem accipit naturam ejus a quo producitur ab eo generatur; proprium enim est geniti ut in similem speciem sui principii producatur. Spiritus ergo Sanctus genitus erit, et per consequens filius: quod sane fidei repugnat.

Praeterea, Si Spiritus Sanctus naturam divinam a Patre accipit et non quasi genitus, oportet divinam naturam duobus modis communicari, scilicet per modum generationis quo procedit Filius et per illum modum quo procedit Spiritus sanctus. Hoc autem uni naturae competere non videtur ut duobus modis communicetur, si quis universas naturas inspiciat. Oportet igitur, ut videtur, cum Spiritus Sanctus naturam per generationem non accipiat, quod nullo modo accipiat eam, et sic videtur non esse verus Deus.

Fuit autem haec positio Arii, qui Filium et Spiritum Sanctum dixit esse creaturas, Filium tamen majorem Spiritu Sancto, et Spiritum Sanctum ejus ministrum, sicut et Filium minorem Patre esse

dicebat. Quem etiam, quantum ad Spiritum Sanctum, secutus est Macedonius (1), qui de Patre et Filio recte sensit quod unius et ejusdem substantiae sint, sed hoc de Spiritu Sancto credere noluit, creaturam eum esse dicens. Unde quidam Macedonianos *semiarianos* vocant, eo quod cum Arianis in parte conveniunt et in parte differunt ab iisdem.

CAPUT XVII.

Quod Spiritus Sanctus sit verus Deus.

Ostenditur autem evidentibus Scripturae testimoniis quod Spiritus Sanctus sit Deus.

Nulli enim templum consecratur nisi Deo; unde et dicitur: *Dominus in templo sancto suo*, Psalm., 10, 5. Deputatur autem templum Spiritui Sancto; dicit enim Apostolus: *An nescitis quoniam membra vestra templum sunt Spiritus Sancti?* 1 Cor., 6, 19. Spiritus ergo Sanctus Deus est, et praecipue cum membra nostra, quae templum Spiritus Sancti esse dicit, sint membra Christi; nam supra praemiserat: *Nescitis quoniam corpora vestra membra sunt Christi?* Ibid., 15. Inconveniens autem esset, cum Christus sit verus Deus, ut ex superioribus patet, quod membra Christi templum Spiritus Sancti essent, nisi Spiritus Sanctus Deus esset.

Item, A Sanctis latriae servitus nonnisi vero Deo exhibetur; dicitur enim: *Dominum Deum tuum timebis, et illi soli servies*, Deuter., 6, 13. Serviunt autem Sancti Spiritui Sancto; dicit enim Apostolus: *Nos sumus circumcisio, qui spiritui servimus Deo*, Philipp., 3, 3; et, licet quidam libri habeant: *Qui spiritu Domini servimus*, tamen graeci libri et antiquiores latini habent: *Qui Spiritui Deo servi-*

(1) *Macedonius*, Episcopus constantinopolitanus, ex parte Arianorum.

mus; et ex ipso graeco apparet quod hoc de servitute latriae intelligendum est, quae soli Deo debetur. Est igitur Spiritus Sanctus verus Deus, cui latria debetur.

Adhuc, Sanctificare homines proprium Dei opus est: dicitur enim: *Ego Dominus, qui sanctifico vos,* Levit., 22, 9. Est autem Spiritus Sanctus qui sanctificat; dicit enim Apostolus: *Abluti estis,... sanctificati estis.... justificati estis, in nomine Domini nostri Jesu Christi, et in Spiritu Dei nostri,* 1 Cor., 6, 11; et dicitur: *Quod elegerit vos Deus primitias in salutem, in sanctificatione spiritus et in fide veritatis,* 2 Thessal., 2, 12. Oportet igitur Spiritum Sanctum Deum esse.

Amplius, Sicut vita naturae corporis est per animam, ita vita justitiae ipsius animae est per Deum; unde Dominus dicit: *Sicut misit me vivens Pater, et ego vivo propter Patrem; et qui manducat me, et ipse vivet propter me,* Joann., 6, 58. Hujusmodi autem vita est per Spiritum Sanctum; unde subditur: *Spiritus est, qui vivificat,* Ibid., 64; et dicit Apostolus: *Si spiritus facta carnis mortificaveritis, vivetis,* Rom., 8, 13. Spiritus ergo Sanctus divinae naturae est.

Praeterea, Dominus in argumentum suae divinitatis contra Judaeos, qui sustinere non poterant ut se aequalem Deo faceret, asserit in se esse resuscitandi virtutem, dicens: *Sicut Pater suscitat mortuos et vivificat, sic et Filius quos vult vivificat,* Joann., 5, 21. Virtus autem resuscitativa ad Spiritum Sanctum pertinet; dicit enim Apostolus: *Quod si spiritus ejus qui suscitavit Jesum a mortuis habitat in vobis, qui suscitavit Jesum Christum a mortuis vivificabit et mortalia corpora vestra, propter inhabitantem Spiritum ejus in vobis,* Rom., 8, 11. Spiritus ergo Sanctus est divinae naturae.

Item, Creatio solius Dei opus est, ut supra o-

stensum est (l. 2, c. 21). Pertinet autem creatio ad Spiritum Sanctum; dicitur enim: *Emittet Spiritum tuum, et creabuntur*, Psalm., 103, 30; et dicitur: *Spiritus Dei fecit me*, Job, 33, 4; et dicitur de Deo: *Ipse creavit illam*, scilicet sapientiam, *in Spiritu Sancto*, Eccli., 1, 9. Est ergo Spiritus Sanctus divinae naturae.

Adhuc, Apostolus dicit: *Spiritus omnia scrutatur, etiam profunda Dei. Quis enim hominum scit quae sunt hominis, nisi spiritus hominis qui in ipso est? Ita et quae Dei sunt nemo cognovit, nisi Spiritus Dei*, 1 Cor., 2, 10-11. Comprehendere autem omnia profunda Dei non est alicujus creaturae; quod patet ex hoc quod Dominus dicit: *Nemo novit Filium, nisi Pater*; *neque Patrem quis novit, nisi Filius*, Matth., 11, 27; et ex persona Dei dicitur: *Secretum meum mihi*, Isai., 24, 16. Ergo Spiritus Sanctus non est creatura.

Praeterea, Secundum praedictam Apostoli comparationem, Spiritus Sanctus se habet ad Deum sicut spiritus hominis ad hominem. Spiritus autem hominis intrinsecus est homini, et non est extraneae naturae ab ipso, sed est aliquid ejus. Igitur et Spiritus Sanctus non est naturae extraneae a Deo.

Amplius, Si quis conferat verba Apostoli praemissa verbis Isaiae Prophetae, manifeste percipiet Spiritum Sanctum Deum esse. Dicitur enim: *Oculus non vidit, Deus, absque te, quae praeparasti expectantibus te*, Isai., 64, 4; quae quidem verba Apostolus cum introduxisset, subjungit verba praemissa, scilicet quod Spiritus scrutatur profunda Dei. Unde manifestum est quod Spiritus Sanctus illa profunda Dei cognoscit quae praeparavit expectantibus eum. Si ergo haec nullus vidit praeter Deum, ut Isaias dicit, manifestum est Spiritum Sanctum Deum esse.

Item, Dicitur: *Audivi vocem Domini dicentis:*

Quem mittam, et quis ibit nobis? Et dixi: Ecce ego, mitte me. Et dixit: Vade, et dices populo huic: Audite audientes et nolite intelligere, Isai., 6, 8-9. Haec autem verba Paulus Spiritui Sancto attribuit; unde dicitur quod Paulus dixit Judaeis: *Bene Spiritus Sanctus locutus est per Isaiam Prophetam ad patres nostros dicens: Vade ad populum istum, et dic ad eos: Aure audietis, et non intelligetis*, Act. Apost., 28, 25-26. Manifestum est ergo Spiritum Sanctum Deum esse.

Adhuc, Ex Sacris Scripturis apparet Deum esse qui locutus est per Prophetas: dicitur enim ex ore Dei: *Si quis fuerit inter vos Propheta Domini, in visione apparebo ei, vel per somnium*, idest per Spiritum meum, *loquar ad illum*, Numer., 12, 6; et dicitur: *Audiam quid loquatur in me Dominus Deus*, Psalm., 84, 9. Manifeste autem ostenditur Spiritum Sanctum locutum esse in Prophetis; dicitur enim: *Oportet impleri scripturam quam praedixit Spiritus Sanctus per os David*, Act. Apost., 1, 16; et Dominus dicit: Quomodo dicunt Scribae Christum filium David esse? ipse enim dicebat in Spiritu Sancto: *Dixit Dominus Domino meo, Sede a dextris meis*, Matth., 22, 43-44; et dicitur: *Non enim voluntate humana allata est aliquando prophetia; sed Spiritu Sancto inspirati, locuti sunt sancti Dei homines*, 2 Petr., 1, 21. Manifeste ergo in Scripturis colligitur Spiritum Sanctum Deum esse.

Item, Revelatio mysteriorum proprium opus Dei ostenditur in Scripturis; dicitur enim: *Est Deus in caelo revelans mysteria*, Dan., 2, 28. Mysteriorum autem revelatio opus Spiritus Sancti ostenditur: dicitur enim: *Nobis revelavit Deus per Spiritum suum*, 1 Cor. 2, 10; et dicitur: *Spiritus loquitur mysteria*, 1 Cor., 14, 2. Spiritns ergo Sanctus Deus est.

Praeterea, Interius docere proprium opus Dei

est; dicitur enim de Deo: *Qui docet hominem scientiam*, Psalm., 93, 10; et: *Dat sapientiam sapientibus et scientiam intelligentibus disciplinam*, Dan., 2, 21. Hoc autem proprium opus Spiritus Sancti esse manifestum est: dicit enim Dominus: *Paraclitus Spiritus Sanctus, quem mittet Pater in nomine meo, ille vos docebit omnia*, Joann., 14, 26. Spiritus ergo Sanctus est divinae naturae.

Adhuc, Quorum est eadem operatio oportet esse eamdem naturam. Est autem eadem operatio Filii et Spiritus Sancti; quod enim Christus in Sanctis loquatur Apostolus ostendit, dicens: *An experimentum quaeritis ejus qui in me loquitur Christus?* 2 Cor., 13, 3; hoc etiam opus Spiritus Sancti esse manifeste apparet; dicitur enim: *Non vos estis qui loquimini, sed Spiritus Patris vestri qui loquitur in vobis*, Matth., 10, 20. Est ergo eadem natura Filii et Spiritus Sancti, et per consequens Patris, cum ostensum sit Patrem et Filium unam naturam habere.

Amplius, Inhabitare mentes Sanctorum proprium Dei est; unde Apostolus dicit: *Vos estis templum Dei vivi, sicut dicit Deus: Quoniam inhabitabo in illis*, 2 Cor., 6, 16. Hoc autem idem Apostolus Spiritui Sancto attribuit; dicit enim: *Nescitis quia templum Dei estis, et Spiritus Dei habitat in vobis*, 1 Cor., 3, 16. Est ergo Spiritus Sanctus Deus.

Item, Esse ubique proprium Dei est, qui dicit: *Caelum et terram ego impleo*, Jerem., 23, 24. Et hoc Spiritui Sancto convenit; dicitur enim: *Spiritus Domini replevit orbem terrarum*, Sap., 1, 7; et: *Quo ibo a spiritu tuo? et quo a facie tua fugiam?* Psalm., 138, 7; et: *Si ascendero in caelum, tu illic es, etc.* Ibid., 8; Dominus etiam discipulis dicit: *Accipietis virtutem supervenientis Spiritus Sancti in vos, et eritis mihi testes in Jerusalem, et in omni Judaea, et Samaria, et usque ad ultimum terrae*, Act. Apost., 1, 8; ex quo patet quod Spi-

ritus Sanctus ubique est, qui ubique et ubicumque existens inhabitat. Spiritus ergo Sanctus Deus est.

Praeterea, Expresse in Scriptura Spiritus Sanqtus (Deus) nominatur; dicit enim Petrus: *Anania, cur tentavit Satanas cor tuum, mentiri te Spiritui Sancto?* (Act. Apost., 5, 3), et postea subdit: *Non es mentitus hominibus sed Deo*, Ibid., 4. Spiritus ergo Sanctus est Deus.

Item, Dicitur: *Qui loquitur lingua, non hominibus loquitur, sed Deo; nemo enim audit, Spiritus autem loquitur mysteria*, 1 Cor., 14, 2; ex quo (Apostolus) dat intelligere quod Spiritus loquebatur in his qui variis linguis loquebantur. Postmodum autem dicit: *In lege scriptum est: Quoniam in aliis linguis et labiis aliis loquar populo huic, et nec sic exaudient me, dicit Dominus*, Ibid., 21. Spiritus ergo Sanctus, qui loquitur mysteria diversis labiis et linguis, Deus est.

Adhuc, Post pauca subditur: *Si omnes prophetent, intret autem quis infidelis vel idiota, convincitur ab omnibus, dijudicantur ab omnibus occulta; cordis ejus manifesta fiunt, et ita cadens in faciem adorabit Deum, pronuntians quod vere Deus in vobis sit*, Ibid., 24-25. Patet autem, per id quod praemisit (Apostolus) quod Spiritus loquitur mysteria, quod manifestatio occultorum cordis a Spiritu Sancto fit; quod est proprium divinitatis signum; dicitur enim: *Pravum est cor omnium, et inscrutabile: quis cognoscet illud? Ego Dominus scrutans cor et probans renes*, Jerem., 17, 9-10; unde ex hoc indicio etiam infidelis perpendere dicitur quod ille qui haec occulta cordium loquitur sit Deus. Ergo Spiritus Sanctus Deus est.

Item, Parum post dicit: *Spiritus Prophetarum Prophetis subjecti sunt. Non enim est dissensionis Deus, sed pacis*, 1 Cor., 14, 32-33. Gratiae autem Prophet arum, quas spiritus Prophetarum nomina-

verat, a Spiritu Sancto sunt. Spiritus ergo Sanctus, qui hujusmodi gratias sic distribuit ut ex eis non sit dissensio, sed pax sequatur, Deus esse ostenditur in hoc quod dicit: *Non est dissensionis Deus, sed pacis.*

Amplius, Adoptare in filios Dei non potest esse opus alterius nisi Dei; nulla enim creatura spiritualis dicitur filius Dei per naturam, sed per adoptionis gratiam; unde et hoc opus Filio Dei, qui verus Deus est, Apostolus attribuit, dicens: *Misit Deus Filium suum... ut adoptionem filiorum reciperemus,* Galat., 4, 4-5. Spiritus autem Sanctus est adoptionis causa; dicit enim Apostolus: *Accepistis spiritum adoptionis filiorum, in quo clamamus: Abba (pater),* Rom., 8, 15. Ergo Spiritus Sanctus non est creatura, sed Deus.

Item, Si Spiritus Sanctus non est Deus, oportet quod sit aliqua creatura. Planum est autem quod non est creatura corporalis, nec etiam spiritualis; nulla enim creatura spirituali creaturae infunditur, cum creatura non sit participabilis, sed magis participans; Spiritus autem Sanctus infunditur Sanctorum mentibus, quasi ab eis participatus; legitur enim et Christus (eo) plenus fuisse, et etiam Apostoli. Non est ergo Spiritus Sanctus creatura, sed Deus.

Si quis autem dicat praedicta opera quae sunt Dei Spiritui Sancto attribui, non per auctoritatem, ut Deo, sed per ministerium, quasi creaturae, expresse hoc esse falsum apparet ex his quae Apostolus dicit, dicens: *Divisiones operationum sunt, idem vero Deus qui operatur omnia in omnibus,* 1 Cor., 12, 6; et postea, connumeratis diversis donis Dei, subdit: *Haec omnia operatur unus atque idem Spiritus, dividens singulis prout vult,* Ibid., 11; ubi manifeste expressit Spiritum Sanctum Deum esse, tum ex eo quod Spiritum Sanctum operari

dicit quae supra dixerat Deum operari, tum ex hoc quod eum pro suae voluntatis arbitrio operari confitetur. Manifestum est igitur Spiritum Sanctum Deum esse.

CAPUT XVIII.

Quod Spiritus Sanctus sit subsistens persona.

Sed quia quidam Spiritum Sanctum asserunt non esse personam subsistentem, sed vel ipsam divinitatem Patris et Filii, ut quidam Macedoniani dixisse perhibentur, vel etiam aliquam accidentalem perfectionem mentis a Deo nobis donatam, puta sapientiam vel charitatem vel aliquid hujusmodi, quae participantur a nobis sicut quaedam accidentia creata, contra hoc ostendendum est Spiritum Sanctum non esse aliquid hujusmodi.

Non enim formae accidentales proprie operantur, sed magis habens eas, pro suae arbitrio voluntatis; homo enim sapiens utitur sapientia cum vult. Sed Spiritus Sanctus operatur pro suae arbitrio voluntatis, ut ostensum est (c. 17). Non igitur est aestimandus Spiritus Sanctus velut aliqua accidentalis perfectio mentis.

Item, Spiritus Sanctus, ut ex Scripturis docemur, causa est omnium perfectionum humanae mentis; dicit enim Apostolus: *Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum Sanctum, qui datus est nobis*, Rom., 5, 5; et: *Alii quidem per Spiritum datur sermo sapientiae, alii autem sermo scientiae secundum eumdem Spiritum*, 1 Cor., 12, 8; et sic de aliis. Non ergo Spiritus Sanctus est aestimandus quasi aliqua accidentalis perfectio mentis humanae, cum ipse omnium hujusmodi perfectionum causa existat.

Quod autem in nomine Spiritus Sancti designe-

tur essentia Patris et Filii, et sic a neutro personaliter distinguatur, repugnat his quae divina Scriptura de Spiritu Sancto tradidit.

Dicitur enim quod Spiritus Sanctus *a Patre procedit*, Joan., 15, 26, et quod accipit a Filio, Joan., 16, 14; quod non potest de divina essentia intelligi, cum essentia divina a Patre non procedat nec a Filio accipiat. Oportet igitur dicere quod Spiritus Sanctus sit subsistens persona.

Item, Sacra Scriptura manifeste de Spiritu Sancto loquitur tamquam de persona divina subsistente; dicitur enim: *Ministrantibus illis Domino et jejunantibus, dicit illis Spiritus Sanctus: Segregate mihi Paulum et Barnabam, in opus ad quod assumpsi eos*, Act. Apost., 13, 2; et infra: *Et ipsi quidem missi a Spiritu Sancto, abierunt*, Ibid., 4; et dicitur; Dicunt Apostoli: *Visum est Spiritui Sancto et nobis nihil ultra imponere vobis oneris* etc. Act. Apost. 15, 28; quae de Spiritu Sancto non dicerentur, nisi esset subsistens persona. Est igitur Spiritus Sanctus subsistens persona.

Amplius, Cum Pater et Filius sint personae subsistentes et divinae naturae, Spiritus Sanctus non connumeraretur eisdem, nisi ipse esset persona subsistens in divina natura. Connumeratur autem eisdem, ut patet, dicente Domino discipulis: *Euntes ergo docete omnes gentes, baptizantes eos in nomine Patris, et Filii, et Spiritus Sancti*, Matth., 28, 19; et: *Gratia Domini nostri Jesu Christi, et charitas Dei, et communicatio Sancti Spiritus sit cum omnibus vobis*, 2 Cor., 13, 13; et: *Tres sunt qui testimonium dant in caelo: Pater, Verbum, et Spiritus Sanctus; et hi tres unum sunt*, 1 Joan., 5, 7. Ex quo manifeste ostenditur quod non solum sit persona subsistens, sicut Pater et Filius, sed etiam cum eis essentiae habeat unitatem.

Posset autem aliquis contra praedicta calum-

niari, dicens aliud esse spiritum Dei et aliud Spiritum Sanctum; nam in quibusdam praemissarum auctoritatum nominatur spiritus Dei, in quibusdam vero Spiritus Sanctus.

Sed quod idem sit spiritus Dei et Spiritus Sanctus, manifeste ostenditur ex verbis Apostoli in prima ad Corinthios, ubi, cum praemisisset: *Nobis revelavit Deus per Spiritum Sanctum*, ad hujus confirmationem inducit: *Spiritus enim omnia scrutatur, etiam profunda Dei*, 2, 10; et postea concludit: *Ita et quae Dei sunt nemo cognovit nisi spiritus Dei*, Ibid., 11. Ex quo manifeste apparet quod idem sunt Spiritus Sanctus et spiritus Dei.

Item, Apparet ex hoc quod Dominus dicit: *Non enim vos estis qui loquimini, sed Spiritus Patris vestri qui loquitur in vobis*, Matth., 10, 20. Loco autem istorum verborum, Marcus dicit: *Non enim enim vos estis loquentes, sed Spiritus Sanctus*, Marc., 13, 11. Manifestum est igitur idem esse Spiritum Sanctum et spiritum Dei.

Sic ergo, cum ex praemissis auctoritatibus multipliciter appareat Spiritum Sanctum non esse creaturam, sed verum Deum, manifestum est quod non cogimur dicere eodem modo esse intelligendum quod Spiritus Sanctus mentes Sanctorum impleat et eos inhabitet sicut diabolus aliquos implere vel inhabitare dicitur; habetur enim de Juda quod *post buccellam introivit in eum Satanas*, Joan., 13, 27: et dicit Petrus, ut quidam libri habent: *Anania, cur implevit Satanas cor tuum*, Apost., 5, 3. Cum enim diabolus creatura sit, ut ex superioribus (l. 3, c. 10) est manifestum, non implet aliquem participatione sui, neque potest mentem inhabitare sua participatione vel per suam substantiam, sed dicitur aliquos implere per effectum suae malitiae; unde et Paulus dicit ad quemdam: *O plene omni dolo et omni fallacia, fili diaboli*, Act. Apost., 13, 10.

Spiritus autem Sanctus, cum Deus sit, per suam substantiam mentem inhabitat et sui participatione bonos facit; ipse est enim sua bonitas, cum sit Deus; quod de nulla creatura verum esse potest. Nec tamen per hoc removetur quin per effectum suae virtutis Sanctorum impleat mentes.

CAPUT XIX.

Quomodo intelligenda sunt quae de Spiritu Sancto dicuntur.

Sanctarum igitur Scripturarum testimoniis edocti, hoc firmiter de Spiritu Sancto tenemus quod verus sit Deus subsistens et personaliter distinctus a Patre et Filio. Oportet autem considerare qualiter hujusmodi veritas utrinque accipi debeat, ut ab impugnationibus infidelium defendatur.

Ad cujus evidentiam, praemitti oportet quod in qualibet intellectuali natura oportet inveniri voluntatem. Intellectus enim fit in actu per formam intelligibilem, inquantum est intelligens, sicut res naturalis fit actu in esse naturali per propriam formam. Res autem naturalis per formam qua perficitur in sua specie habet inclinationem in proprias operationes et proprium finem, quem per operationes consequitur; quale enim est unumquodque, talia operatur et in sibi convenientia tendit. Unde etiam oportet quod ex forma intelligibili consequatur in intelligente inclinatio ad proprias operationes et proprium finem. Haec autem inclinatio in intellectuali natura voluntas est, quae est principium operationum quae in nobis sunt, quibus intellectus propter finem operatur; finis enim et bonum est voluntatis objectum. Oportet igitur in quolibet intelligente inveniri etiam et voluntatem.

Cum autem ad voluntatem plures actus pertinere

videantur, ut desiderare, delectari, odire et hujusmodi, omnium tamen amor et unum principium et communis radix invenitur. Quod ex his accipi potest: — Voluntas enim, ut dictum est (l. 3, c. 88), sic se habet in rebus intellectualibus sicut naturalis inclinatio in rebus naturalibus quae et naturalis appetitus dicitur. Ex hoc autem oritur inclinatio naturalis quod res naturalis habet affinitatem et convenientiam secundum formam, quam diximus esse inclinationis principium cum eo ad quod movetur, sicut grave cum loco inferiori. Unde etiam hinc oritur omnis inclinatio voluntatis, eo quod per formam intelligibilem aliquid apprehenditur ut conveniens vel afficiens. Affici autem ad aliquid, in quantum hujusmodi, est amare ipsum. Omnis igitur inclinatio voluntatis et etiam appetitus sensibilis ex amore originem habet. Ex hoc enim quod aliquid amamus desideramus illud, si absit; gaudemus autem, cum adest; et tristamur, cum ab eo impedimur; et odimus quae nos ad amato impediunt, et irascimur contra ea. Sic igitur quod amatur non solum est in intellectu amantis, sed etiam in voluntate ipsius; aliter tamen et aliter. In intellectu enim est secundum similitudinem suae speciei; in voluntate autem amantis, est sicut terminus motus in principio motivo proportionato per convenientiam et proportionem quam habet ad ipsum; sicut in igne quodammodo est locus sursum, ratione levitatis, secundum quam habet proportionem et convenientiam ad talem locum; ignis vero generatus est in igne generante per similitudinem suae formae.

Quia igitur ostensum est quod in omni natura intellectuali est voluntas, Deus autem intelligens est, ut ostensum est (l. 1, c. 44), oportet quod in ipso sit voluntas; non quidem quod voluntas Dei sit aliquid ejus essentiae superveniens, sicut nec in-

tellectus, ut supra ostensum est, sed voluntas Dei est ipsa ejus substantia; et cum intellectus etiam Dei sit ipsa ejus substantia, sequitur quod una res sint in Deo intellectus et voluntas.

Qualiter autem haec quae in aliis rebus plures res sunt in Deo sint una res, ex his quae in primo libro dicta sunt potest esse manifestum.

Et, quia ostensum est (l. 1, c. 32) quod operatio Dei sit ipsa ejus essentia, et essentia sit ejus voluntas, sequitur quod in Deo non est voluntas secundum potentiam vel habitum, sed secundum actum. Ostensum est autem quod omnis actus voluntatis in amore radicatur. Unde oportet quod in Deo sit amor.

Et quia, ut in primo libro ostensum est, proprium objectum divinae voluntatis est ejus bonitas, necesse est quod Deus primo et principaliter suam bonitatem et seipsum amet. Cum autem ostensum sit quod amatum necesse est aliqualiter esse in voluntate amantis, ipse autem Deus seipsum amet, necesse est quod ipse Deus sit in sua voluntate ut amatum in amante. Est autem amatum in amante secundum quod amatur; amare autem quoddam velle est; velle autem Dei est ejus esse, sicut et voluntas ejus est ejus esse. Esse igitur Dei in voluntate sua per modum amoris non est esse accidentale, sicut in nobis, sed essentiale. Unde oportet quod Deus, secundum quod consideratur ut in sua voluntate existens, sit vere et substantialiter Deus.

Quod autem aliquid sit in voluntate ut amatum in amante, ordinem quemdam habet ad conceptionem qua ab intellectu concipitur et ad ipsam rem cujus intellectualis conceptio dicitur verbum; non enim amaretur aliquid, nisi aliquo modo cognosceretur; nec solum amati cognitio amatur, sed secundum quod in se bonum est. Necesse est igitur quod amor quo Deus est in voluntate divina ut amatum

in amante, et a Verbo Dei et a Deo cujus est verbum procedat.

Cum autem ostensum sit quod amatum in amante non est secundum similitudinem speciei, sicut intellectum in intelligente, omne autem quod procedit ab altero pro modum geniti procedit secundum similitudinem speciei a generante, relinquitur quod processus rei ad hoc quod sit in voluntate sicut amatum in amante non sit per modum generationis, sicut processus rei ad hoc quod sit in intellectu habet rationem generationis, ut supra ostensum est. Deus igitur procedens per modum amoris, non procedit ut genitus. Neque igitur filius dici potest. Sed, quia amatum in voluntate existit ut inclinans et quodammodo impellens intrinsecus amantem in ipsam rem amatam, impulsus autem rei viventis ab interiori ad spiritum pertinet, convenit Deo per modum amoris procedenti ut Spiritus dicatur, ejus spiratione quasi quadam aspiratione existente. Hinc est quod Apostolus spiritui et amori impulsum quemdam attribuit; dicitur enim: *Quicumque spiritu Dei aguntur ii sunt filii Dei,* Rom., 8, 14; et: *Charitas Christi urget nos*, 2 Cor., 5, 14. Quia vero omnis intellectualis motus a termino denominatur, amor autem praedictus est quo Deus ipse amatur, convenienter Deus per modum amoris procedens dicitur Spiritus Sanctus; ea enim quae Deo dicata sunt sancta dici consueverunt.

CAPUT XX.

De effectibus attributis Spiritui Sancto in Scripturis respectu totius creaturae.

Oportet autem, secundum convenientiam praedictorum, considerare effectus quos Spiritui Sancto Sacra Scriptura attribuit.

Ostensum est enim in superioribus (l. 1, c. 86) quod bonitas Dei est ratio volendi quod alia sint, et per suam voluntatem res in esse producit. Amor igitur quo suam bonitatem amat est causa creationis rerum; unde et quidam antiqui philosophi amorem deorum causam omnium esse posuerunt, ut patet in primo Metaphysicorum: et Dionysius dicit quod *divinus amor non permisit ipsum sine germine esse* (De Divin. Nomin., c. 4). Habitum est autem ex praemissis quod Spiritus Sanctus procedit per modum amoris quo Deus amat seipsum. Igitur Spiritus Sanctus est principium creationis rerum; et hoc significatur: *Emittes Spiritum tuum, et creabuntur*, Psalm., 103, 30. — Ex hoc etiam quod Spiritus Sanctus per modum amoris procedit, amor autem vim quamdam impulsivam et motivam habet, motus qui est a Deo in rebus Spiritui Sancto proprie attribui videtur. Prima autem mutatio in rebus a Deo existens intelligitur secundum quod ex materia creata informi species diversas produxit. Unde hoc opus Spiritui Sancto Sacra Scriptura attribuit; dicitur enim: *Spiritus Dei ferebatur super aquas*; vult enim Augustinus per aquas intelligi materiam primam, super quam Spiritus Domini ferri dicitur, non quasi ipse moveatur, sed quia est motionis principium.

Rursus, Rerum gubernatio a Deo secundum quamdam motionem esse intelligitur, secundum quod Deus omnia dirigit et movet in proprios fines. Si igitur impulsus et motio ad Spiritum Sanctum, ratione amoris, pertinet, convenienter rerum gubernatio et propagatio Spiritui Sancto attribuitur. Unde dicitur: *Spiritus Dei fecit me*, Job, 33, 4; et: *Spiritus tuus bonus deducet me in terram rectam*, Psalm., 142, 10. — Et, quia gubernare subditos proprius actus domini est, convenienter Spiritui Sancto dominium attribuitur; dicit enim Apostolus;

Dominus Spiritus autem est, 2 Cor., 3, 17; et in symbolo fidei dicitur: *Credo in Spiritum Sanctum Dominum*.

Item, Vita maxime in motu manifestatur, moventia enim seipsa vivere dicimus, et universaliter quaecumque a seipsis aguntur ad operandum. Si igitur, ratione amoris, Spiritui Sancto impulsio et motio competit, convenienter etiam sibi attribuitur vita; dicitur enim: *Spiritus est qui vivificat*, Joan., 6, 64; et: *Dabo vobis spiritum, et vivetis*, Ezech, 37, 6; et in symbolo fidei nos in Spiritum Sanctum *vivificantem* credere profitemur. Quod etiam et nomini *spiritus* consonat; nam etiam corporalis vita animalium est per spiritum vitalem a principio vitae in caetera membra diffusum.

CAPUT XXI.

De effectibus attributis Spiritui Sancto, respectu rationalis creaturae, quantum ad ea quae Deus nobis elargitur.

Considerandum est etiam, quantum ad effectus quos proprie in natura rationali facit, quod ex hoc quod divinae perfectioni utcumque assimilamur, hujusmodi perfectio a Deo nobis dari dicitur; sicut sapientia a Deo nobis donatur, secundum quod divinae sapientiae utcumque assimilamur. Cum igitur Spiritus Sanctus procedat per modum amoris quo Deus seipsum amat, ut ostensum est (c. 16), ex hoc quod huic amori assimilamur, Deum amantes, Spiritus Sanctus a Deo nobis dari dicitur. Unde Apostolus dicit: *Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum Sanctum, qui datus est nobis*, Rom., 5, 5.

Sciendum tamen est quod ea quae a Deo in nobis sunt reducuntur in Deum sicut in

causam efficientem et exemplarem : in causam quidem efficientem, inquantum virtute operativa divina aliquid in nobis efficitur; in causam vero exemplarem, secundum quod id quod in nobis a Deo est aliquo modo Deum imitatur. Cum ergo eadem virtus sit Patris et Filii et Spiritus Sancti, sicut et eadem essentia, oportet quod omne id quod Deus in nobis efficit sit, sicut a causa efficiente, simul a Patre et Filio et Spiritu Sancto; verbum tamen sapientiae, quo Deum cognoscimus nobis a Deo immissum, est proprie repraesentativum Filii; et similiter amor, quo Deum diligimus, est proprium repraesentativum Spiritus Sancti. Et sic charitas quae in nobis est, licet sit effectus Patris et Filii et Spiritus Sancti, tamen quadam speciali ratione dicitur esse in nobis per Spiritum Sanctum.

Quia vero effectus divini non solum divina operatione esse incipiunt, sed etiam per eam tenentur in esse, ut ex superioribus patet, nihil autem operari potest ubi non est (oportet enim operans et operatum in actu esse simul, sicut movens et motum), necesse est, ut ubicumque est aliquis effectus Dei, ibi sit et ipse Deus effector. Unde, cum charitas, qua Deum diligimus, sit in nobis per Spiritum Sanctum, oportet quod ipse etiam Spiritus Sanctus in nobis sit, quamdiu charitas in nobis est. Unde Apostolus dicit: *Nescitis quia templum Dei estis, et Spiritus Dei habitat in vobis?* 1 Cor., 3, 16. Cum igitur per Spiritum Sanctum Dei amatores efficiamur, omne autem amatum in amante est, inquantum hujusmodi, necesse est quod per Spiritum Sanctum Pater etiam et Filius in nobis habitent. Unde Dominus dicit: *Ad eum veniemus*, scilicet diligentem Deum, et *mansionem apud eum faciemus*, Joan., 14, 23; et dicitur: *In hoc scimus quoniam manet in nobis de spiritu quem dedit nobis*, 1 Joan., 3, 24.

Rursus, Manifestum est quod Deus maxime amat illos quos sui amatores per Spiritum Sanctum constituit; non enim tantum bonum nisi amando conferret. Unde dicitur ex persona Domini: *Ego diligentes me diligo*, Proverb., 8, 17; *non quasi nos prius dilexerimus Deum, sed quoniam ipse prior dilexit nos*, ut dicitur 1 Joan., 4, 10. Omne autem amatum in amante est. Necesse est igitur quod per Spiritum Sanctum non solum Deus sit in nobis, sed etiam nos in Deo. Unde dicitur: *Qui manet in charitate, in Deo manet, et Deus in eo*, Joan., 4, 16; et iterum: *In hoc cognoscimus quoniam in eo manemus, et ipse in nobis, quoniam de Spiritu suo dedit nobis*, Ibid., 13.

Est autem hoc amicitiae proprium quod amico aliquis sua secreta revelet; cum enim amicitia conjungat affectus, et duorum faciat quasi cor unum, non videtur extra cor suum aliquis illud protulisse quod amico revelat; unde et Dominus dicit discipulis: *Jam non dicam vos servos... Vos autem dixi amicos...; quia omnia quae audivi a Patre meo, nota feci vobis*, Joan., 15, 15. Quia igitur per Spiritum Sanctum amici Dei constituimur, convenienter per Spiritum Sanctum hominibus dicuntur revelari divina mysteria: unde Apostolus dicit: *Scriptum est, quod oculus non vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit, quae praeparavit Deus iis qui diligunt illum: nobis autem revelavit Deus per Spiritum suum etc.*, 1 Cor., 2, 9-10.

Et, quia ex his quae homo novit formatur ejus loquela, convenienter etiam per Spiritum Sanctum homo loquitur divina mysteria, secundum illud: *Spiritus autem loquitur mysteria*, 1 Cor., 14, 2; et: *Non enim vos estis qui loquimini, sed Spiritus Patris vestri qui loquitur in vobis*, Matth., 10, 20; et de Prophetis dicitur quod, *Spiritu Sancto inspirati, locuti sancti Dei homines*, 2 Petr., 1, 21;

unde etiam in symbolo fidei dicitur de Spiritu Sancto: *Qui locutus est per Prophetas.*

Non solum autem est proprium amicitiae quod amico aliquis revelet sua secreta propter unitatem affectus, sed eadem unitas requirit quod etiam ea quae habet amico communicet; quia, cum homo amicum habeat ut alterum se, necesse est quod ei subveniat sicut et sibi, sua ei communicans; unde et proprium amicitiae esse ponitur velle et facere bonum amico, secundum illud: *Qui habuerit substantiam hujus mundi, et viderit fratrem suum necessitatem habere, et clauserit viscera sua ab eo, quomodo charitas Dei manet in eo?* 1 Joan., 3, 17. Hoc autem maxime in Deo habet locum, cujus velle est efficax ad effectum; et ideo convenienter omnia dona Dei per Spiritum Sanctum nobis donari dicuntur, secundum illud: *Alii quidem per Spiritum datur sermo sapientiae, alii autem sermo scientiae secundum eumdem Spiritum*, 1 Cor., 12, 8; et postea, multis enumeratis, ait: *Haec omnia operatur unus atque idem Spiritus dividens singulis prout vult*, Ibid., 11.

Manifestum est autem quod, sicut, ad hoc quod corpus aliquod ad locum ignis perveniat oportet quod igni assimiletur, levitatem acquirens, ex qua motu ignis proprio moveatur, ita, ad hoc quod homo ad divinae fruitionis beatitudinem, quae Deo propria est, secundum suam naturam perveniat, necesse est primo quidem quod per spirituales perfectiones Deo assimiletur, et deinde secundum eas operetur, et sic tandem praedictam beatitudinem consequetur. Dona autem spiritualia nobis per Spiritum Sanctum dantur, ut ostensum est; et sic per Spiritum Sanctum Deo configuramur, et per ipsum ad bene operandum habiles reddimur, et per eumdem ad beatitudinem nobis via praeparatur. Quae tria Apostolus insinuat nobis, dicens: *Unxit nos*

Deus, et signavit nos, et dedit pignus Spiritus in cordibus nostris, 2 Cor., 1, 21-22; et: *Signati estis Spiritu promissionis Sancto, qui est pignus hereditatis nostrae*, Ephes., 1, 13-14. Signatio enim ad similitudinem configurationis pertinere videtur, unctio autem ad habilitationem hominis ad perfectas operationes, pignus autem ad spem qua ordinamur in caelestem hereditatem, quae est beatitudo perfecta.

Et, quia ex benevolentia quam quis habet ad aliquem contingit quod eum sibi adoptat in filium ut sic ad eum hereditas adoptantis pertineat, convenienter Spiritui Sancto adoptio filiorum Dei attribuitur, secundum illud: *Accepistis spiritum adoptionis filiorum in quo clamamus, Abba (Pater)*, Rom., 8, 15.

Per hoc autem quod aliquis alterius amicus constituitur, omnis offensa removetur; amicitia enim offensae contrariatur; unde dicitur: *Universa delicta operit charitas,* Proverb., 10, 12. Cum igitur per Spiritum Sanctum Dei amici constituamur, consequens est quod per ipsum nobis a Deo remittantur peccata; et ideo Dominus dicit discipulis: *Accipite Spiritum Sanctum; quorum remiseritis peccata, remittuntur eis*, Joan., 20, 22; et ideo blasphemantibus Spiritum Sanctum peccatorum remissio denegatur, Matth., 12, 31, quasi non habentibus illud per quod homo remissionem consequitur peccatorum. Inde etiam est quod per Spiritum Sanctum dicimur renovari et purgari sive lavari, secundum illud: *Emittes Spiritum tuum, et creabuntur, et renovabis faciem terrae,* Psalm., 103, 30, et: *Renovamini spiritu mentis vestrae*, Ephes., 4, 23; et: *Si abluerit Dominus sordes filiarum Sion, et sanguinem Jerusalem laverit de medio ejus, in spiritu judicii et spiritu ardoris*, Isai., 4, 4.

CAPUT XXII.

De effectibus attributis Spiritui Sancto, secundum quod movet creaturam in Deum.

His igitur consideratis quae per Spiritum Sanctum in Sacris Scripturis nobis a Deo fieri dicuntur, oportet considerare quomodo per Spiritum Sanctum moveamur in Deum.

Et primo quidem hoc videtur esse amicitiae maxime proprium simul conversari ad amicum. Conversatio autem hominis ad Deum est per contemplationem ipsius, sicut et Apostolus dicebat: *Nostra conversatio in caelis est*, Philipp., 3, 20. Quia igitur Spiritus Sanctus nos amatores Dei facit, consequens est quod per Spiritum Sanctum Dei contemplatores constituamur; unde Apostolus: *Nos vero omnes revelata facie gloriam Domini speculantes, in eamdem imaginem transformamur a claritate in claritatem tamquam a Domini Spiritu*, 2 Cor., 3, 18.

Est autem et amicitiae proprium quod aliquis in praesentia amici delectetur, et in ejus verbis et factis gaudeat, et in eo consolationem contra omnes anxietates inveniat; unde in tristitiis maxime ad amicos consolationis causa confugimus. Quia igitur Spiritus Sanctus Dei nos amicos constituit et eum in nobis habitare facit et nos in ipso, ut ostensum est, consequens est ut per Spiritum Sanctum gaudium de Deo et consolationem habeamus contra omnes mundi adversitates et impugnationes; unde dicitur: *Redde mihi laetitiam salutaris tui, et spiritu principali confirma me*, Psalm., 50, 14; et: *Regnum Dei est justitia et pax, et gaudium in Spiritu Sancto*, Rom., 14, 17; et dicitur: *Ecclesia... habebat pacem, et aedificabatur ambulans in timore Domini, et consolatione Sancti Spiritus replebatur*, Act. Apost.,

9, 31. Et ideo Dominus Spiritum Sanctum paraclitum, id est consolatorem, nominat: *Paraclitus autem Spiritus Sanctus etc.*, Joann., 14, 26.

Similiter autem et amicitiae proprium est consentire amico in his quae vult. Voluntas autem Dei nobis per praecepta ipsius explicatur. Pertinet igitur ad amorem quo Deum diligimus ut ejus mandata impleamus, secundum illud: *Si diligitis me, mandata mea servate*, Joann., 14, 15. Unde, cum per Spiritum Sanctum Dei amatores constituamur, per ipsum etiam quodammodo agimur ut praecepta Dei impleamus, secundum illud Apostoli: *Quicumque Spiritu Dei aguntur, ii sunt filii Dei*, Rom. 18, 14.

Considerandum tamen est quod a Spiritu Sancto filii Dei aguntur, non sicut servi, sed sicut liberi. Cum enim liber sit qui sui causa est, illud libere agimus quod ex nobis ipsis agimus; hoc vero est quod ex voluntate agimus; quod autem agimus contra voluntatem, non libere, sed serviliter agimus; sive sit violentia absoluta, ut quando totum principium est extra, nihil conferente vim passo, puta cum aliquis vi impellitur ad motum; sive sit violentia voluntario mixta, ut cum aliquis vult facere vel pati quod minus est contrarium voluntati, ut evadat quod magis voluntati contrariatur. Spiritus autem Sanctus sic nos ad agendum inclinat ut nos voluntarie agere faciat, inquantum nos amatores Dei constituit. Filii igitur Dei libere a Spiritu Sancto aguntur ex amore, non serviliter ex timore; unde Apostolus dicit: *Non accepistis spiritum servitutis iterum in timore, sed accepistis spiritum adoptionis filiorum*, Rom., 8, 15.

Cum autem voluntas ordinetur in id quod est vere bonum, quando, sive propter passionem sive propter malum habitum aut dispositionem, homo ab eo quod est vere bonum avertitur, serviliter agit, inquantum a quodam extraneo inclinatur, si consi-

deretur ipse ordo naturalis voluntatis; sed, si consideretur actus voluntatis ut inclinatae in apparens bonum, libere agit cum sequitur passionem aut habitum corruptum, serviliter autem agit si, tali voluntate manente, propter timorem legis in contrarium positae abstinet ab eo quod vult. Cum igitur Spiritus Sanctus per amorem voluntatem inclinet in verum bonum, in quod naturaliter ordinatur, tollit et servitutem qua (homo) servus passionis et peccati effectus, contra ordinem voluntatis agit, et servitutem qua contra motum suae voluntatis secundum legem agit, quasi legis servus, non amicus. Propter quod Apostolus dicit: *Ubi Spiritus Domini, ibi libertas*, 2 Cor., 3, 17; et: *Si spiritu ducimini, non estis sub lege*, Galat., 5, 18. Hinc est quod Spiritus Sanctus facta carnis mortificare dicitur, secundum quod, propter passionem carnis, a vero bono non avertimur, in quod Spiritus Sanctus per amorem nos ordinat, secundum illud: *Si Spiritu facta carnis mortificaveritis, vivetis*, Rom.. 8, 13.

CAPUT XXIII.

Solutio rationum supra (1) inductarum contra divinitatem Spiritus Sancti.

Restat autem solvere supra positas rationes, quibus concludi videbatur quod Spiritus Sanctus sit creatura, et non Deus.

Circa quod considerandum est primo quod nomen *spiritus* a respiratione animalium sumptum videtur, in qua aer cum quodam motu infertur et emittitur; unde nomen *spiritus* ad omnem impulsum et motum cujuscumque aerei corporis trahitur; et sic ventus dicitur spiritus, secundum illud: *Ignis,*

(1) Cf. cap. 16.

grando, nix, glacies, spiritus procellarum, quae faciunt verbum ejus, Psalm., 148, 8; sic etiam vapor tenuis diffusus per membra ad eorum motus spiritus vocatur. Rursus, quia aer invisibilis est, translatum est ulterius spiritus nomen ad omnes virtutes et substantias invisibiles et motivas; et propter hoc et anima sensibilis et anima rationalis et Angeli et Deus spiritus dicuntur; et proprie Deus per modum amoris procedens, quia amor virtutem quamdam motivam insinuat. Sic igitur quod Amos dicit: *Creans spiritum* (4, 13), de vento intelligit, ut nostra translatio expressius habet; quod etiam consonat ei quod praemittitur, *Formans montes*. Quod vero Zacharias de Deo dicit, quod est creans vel *fingens spiritum hominis in eo* (12, 1), de anima humana intelligit; unde concludi non potest quod Spiritus Sanctus sit creatura.

Similiter autem, nec ex hoc quod Dominus dicit de Spiritu Sancto: *Non loquetur a semetipso, sed quaecumque audiet, loquetur*, Joann., 16, 13, concludi potest quod sit creatura. Ostensum est enim quod Spiritus Sanctus est Deus de Deo procedens; unde oportet quod essentiam suam ab alio habeat, sicut et de Filio Dei dictum est supra (c. 14); et sic, cum in Deo et scientia et virtus et operatio Dei sit ejus essentia, omnis Filii et Spiritus Sancti scientia et virtus et operatio est ab alio; sed Filii a Patre tantum, Spiritus autem Sancti a Patre et Filio. Quia igitur una de operationibus Spiritus Sancti est quod loquatur in sanctis viris, ut ostensum est, propter hoc dicitur quod non loquitur a semetipso, quia a se non operatur. Audire autem ipsius est accipere scientiam, sicut et essentiam, a Patre et Filio, eo quod nos per auditum scientiam accipimus; est enim consuetum in Scriptura ut divina per modum humanorum tradantur. Nec movere oportet quod dicit *audiet*, quasi de futuro

loquens, cum accipere Spiritum Sanctum sit aeternum; nam aeterno verba cujuslibet temporis aptari possunt, eo quod aeternitas totum tempus complectitur.

Secundum eadem etiam apparet quod missio qua Spiritus Sanctus mitti dicitur a Patre et Filio non potest concludere eum esse creaturam. Dictum est enim supra quod Filius Dei secundum hoc missus fuisse dicitur quod in carne visibili hominibus apparuit; et sic novo quodam modo fuit in mundo quo prius non fuerat, scilicet visibiliter, in quo tamen semper fuerat invisibiliter ut Deus. Quod autem hoc Filius ageret, ei a Patre fuit, unde et secundum hoc a Patre dicitur missus. Sic autem et Spiritus Sanctus visibiliter apparuit, et in specie columbae super Christum in baptismo, et in linguis igneis super Apostolos; et, licet non fuerit factus columba vel ignis, sicut Flius factus est homo, tamen, sicut in signis quibusdam ipsius, in hujusmodi visibilibus speciebus apparuit. Et sic etiam ipse quodam novo modo, scilicet visibiliter, in mundo fuit; et hoc ei fuit a Patre et Filio; unde et ipse a Patre et Filio dicitur missus; quod non minorationem in ipso, sed processionem ostendit. Est tamen et alius modus quo tam Filius quam Spiritus Sanctus invisibiliter mitti dicuntur. Patet enim ex dictis quod Filius procedit a Patre per modum notitiae qua Deus cognoscit seipsum, et Spiritus Sanctus procedit a Patre et Filio per modum amoris quo Deus amat seipsum: unde, sicut dictum est, cum aliquis per Spiritum Sanctum amator Dei efficitur, Spiritus Sanctus est inhabitator ipsius; et sic quodam novo modo in homine est, scilicet secundum novum proprium effectum ipsum inhabitans. Et quod hunc effectum in homine faciat Spiritus Sanctus, est ei a Patre et Filio; et propter hoc a Patre et Filio invisibiliter dicitur mitti; et pari ratione in mente

hominis Filius dicitur mitti invisibiliter, cum aliquis sic in divina cognitione constituitur quod ex tali cognitione Dei amor procedat in homine. Unde patet quod nec iste etiam modus missionis in Filio a Spiritu Sancto minorationem inducit, sed solum processionem ab alio.

Similiter etiam, nec Spiritum Sanctum a divinitate excludit quod Pater et Filius interdum connumerantur, non facta mentione de Spiritu Sancto, sicut nec Filium a Divinitate excludit quod interdum fit mentio de Patre, non facta mentione de Filio; per hoc enim tacite Scriptura insinuat quod quidquid ad divinitatem pertinens de uno trium dicitur de omnibus est intelligendum, eo quod sunt unus Deus. Nec etiam potest Deus Pater sine verbo et amore intelligi, nec e converso; et propter hoc in uno trium omnes tres intelliguntur; unde et interdum fit mentio de solo Filio, in eo quod commune est tribus, sicut est illud: *Neque Patrem quis novit, nisi Filius*, Matth., 11, 27, cum tamen et Pater et Spiritus Sanctus Patrem cognoscant; similiter etiam de Spiritu Sancto dicitur: *Quae Dei sunt, nemo cognovit nisi Spiritus Dei*, 1 Cor., 2, 11, cum tamen certum sit quod ab hac cognitione divinorum neque Pater neque Filius excludantur.

Patet etiam quod non potest ostendi Spiritus Sanctus esse creatura per hoc quod de ipso in Scriptura Sacra aliqua ad motum ertinentia dicta inveniuntur; sunt enim accipienda metaphorice: sic enim et Deo aliquando Scripitura Sacra motum attribuit, ut est illud: *Cum audissent vocem Domini Dei deambulantis in paradiso*, Gen., 3, 8; et: *Descendam, et videbo utrum clamorem... opere compleverint*, Gen., 18, 21. Quod ergo dicitur: *Spiritus Domini ferebatur super aquas*, Gen. 1, 2, intelligendum est eo modo quo dictum est, sicut dicitur quod voluntas fertur in volitum

et amor in amatum; quamvis et hoc quidam non de Spiritu Sancto, sed de aere intelligere velint, qui habet naturalem locum super aquam; unde, ad ejus multimodas transmutationes significandas, dictum est quod *ferebatur super aquas*. Quod etiam dicitur: *Effundam spiritum meum super omnem carnem*, Joel., 2, 28, ea ratione dictum esse oportet intelligi qua Spiritus Sanctus dicitur mitti hominibus a Patre vel Filio, ut dictum est; verbo autem *effusionis* abundantia effectus Spiritus Sancti intelligitur, et quod non stabit in uno, sed ad plûres deveniet, a quibus etiam quodammodo in alios derivetur, sicut patet in his quae corporaliter effunduntur.

Similiter autem, quod dicitur: *Auferam de spiritu tuo, tradamque eis*, Numer. 11, 17, non ad ipsam essentiam seu personam Spiritus Sancti referendum est, cum indivisibilis sit, sed ad ipsius effectus secundum quos in nobis habitat, qui in homine possunt augeri et minui, non tamen ita quod id quod subtrahitur uni idem numero alteri conferatur, sicut in rebus corporalibus accidit, sed quia aliquid simile potest accrescere uni in quo alii decrescit. Nec tamen requiritur, ad hoc ut accrescat uni, quod alteri subtrahatur, quia res spiritualis potest simul, absque détrimento cujuslibet, a pluribus possideri. Unde nec intelligendum est quod de donis spiritualibus oportuerit aliquid subtrahi Moysi ad hoc quod aliis conferretur, sed ad actum sive ad officium referendum est, quia quod Spiritus Sanctus prius per solum Moysen effecerat postea per plures implevit. Sic etiam nec Elisaeus petiit ut Spiritus Sancti essentia seu persona duplicata augeretur, sed ut duo effectus Spiritus Sancti qui fuerant in Elia, scilicet prophetia et operatio miraculorum, essent etiam in ipso; quamvis etiam non sit inconveniens quod effectibus Spiritus Sancti

unus alio abundantius participet, secundum duplam vel quantamcumque aliam proportionem, cum mensurata sit virtus uniuscujusque atque finita: non tamen hoc praesumpsisset Elisaeus petere ut in effectu spirituali superaret magistrum.

Patet etiam, ex consuetudine sacrae Scripturae, quod, per quamdam similitudinem, humani animi passiones transferuntur in Deum; sicut dicitur: *Iratus est furore Dominus in populum suum*, Psalm., 105, 40; dicitur enim Deus iratus per similitudinem effectus; punit enim, quod et irati faciunt: unde et ibidem subditur: *Et tradidit eos in manus gentium*, Ibid., 41. Sic et Spiritus Sanctus contristari dicitur per similitudinem effectus; deserit enim peccatores, sicut contristati deserunt contristantes.

Est etiam consuetus modus loquendi in Sacra Scriptura ut illud Deo attribuatur quod in homine facit, secundum illud: *Nunc cognovi quod times Deum*, Gen., 22, 12, id est nunc cognoscere feci; et hoc homo dicitur quod Spiritus Sanctus postulat, quia postulantes facit: facit enim amorem Dei in cordibus nostris, ex quo desideramus ipso frui et desiderantes postulamus.

Cum autem Spiritus Sanctus procedat per modum amoris quo seipsum Deus amat, eodem autem amore Deus se et alia propter suam bonitatem amat, manifestum est quod ad Spiritum Sanctum pertinet amor quo Deus nos amat; similiter etiam amor quo nos Deum amamus, cum nos Dei faciat amatores, ut ex dictis patet; et, quantum ad utrumque, Spiritui Sancto competit donari: ratione quidem amoris quo Deus nos amat, eo modo loquendi quo unusquisque dicitur dare amorem suum alicui, cum eum amare incipit, quamvis Deus neminem ex tempore amare incipiat, si respiciatur ad voluntatem divinam qua nos amat; effectus tamen sui amoris ex tempore causatur in aliquo, cum eum ad

se trahit: ratione autem amoris quo nos Deum amamus, quia hunc amorem Spiritus Sanctus facit in nobis; unde secundum hunc amorem in nobis habitat, ut ex dictis patet; et sic eum habemus ut cujus ope fruimur. Et, quia hoc est Spiritui Sancto a Patre et Filio quod per amorem quem in nobis causat in nobis sit et habeatur a nobis, convenienter dicitur a Patre et Filio nobis dari. Nec per hoc Patre et Filio minor ostenditur, sed ab ipsis habere originem. Dicitur etiam et a seipso dari nobis, inquantum amorem, secundum quem non inhabitat, simul cum Patre et Filio in nobis causat.

Quamvis autem Spiritus Sanctus verus sit Deus et veram naturam divinam habeat a Patre et Filio, non tamen oportet quod filius sit. Filius enim dicitur aliquis ex eo quod genitus est; unde, si res aliqua naturam alterius ab eo acciperet, non per genituram, sed per alium quemcumque modum, ratione filiationis careret: utputa si aliquis homo, virtute sibi divinitus ad hoc concessa, hominem faceret ex aliqua sui corporis parte vel etiam exteriori modo, sicut facit artificiata, productus homo producentis filius non diceretur, quia non procederet ab eo ut natus. Processio autem Spiritus Sancti rationem nativitatis non habet, ut ostensum est. Unde Spiritus Sanctus, licet a Patre et Filio divinam naturam habeat, non tamen eorum filius dici potest.

Quod autem in sola natura divina pluribus modis natura communicatur rationabile est, quia in solo Deo ejus operatio est suum esse. Unde, cum in eo, sicut et in qualibet intellectuali natura, sit intelligere et velle, id quod procedit in eo per modum intellectus, ut verbum, aut amoris et voluntatis, ut amor, oportet quod habeat esse divinum et sit Deus; et sic tam Filius quam Spiritus Sanctus est verus Deus.

Haec igitur de Spiritus Sancti divinitate dicta

sint; alia vero quae circa ejus processionem difficultatem habent, ex his quae de nativitate Filii dicta sunt considerare oportet.

CAPUT XXIV.

Quod Spiritus Sanctus procedat a Filio.

Quidam vero circa Spiritus Sancti processionem errare inveniuntur, dicentes Spiritum Sanctum a Filio non procedere; et ideo ostendendum est Spiritum Sanctum a Filio procedere.

Manifestum est enim ex Sacra Scriptura quod Spiritus Sanctus est spiritus Filii; dicitur enim: *Si quis Spiritum Christi non habet, hic non est ejus*, Rom., 8, 9. Sed ne aliquis posset dicere quod alius sit spiritus qui procedit a Patre et alius qui est Filii, ostenditur ex verbis ejusdem Apostoli quod idem Spiritus Sanctus sit Patris et Filii; nam hoc quod inductum est, *Si quis Spiritum Christi non habet, hic non est ejus*, subjunxit postquam dixerat: *Si Spiritus Dei habitat in vobis etc.*, Ibid., 9. Non autem potest dici Spiritus Sanctus esse spiritus Christi ex hoc solo quod eum habuit tamquam homo, secundum illud; *Jesus plenus Spiritu Sancto egressus est a Jordane*, Luc., 4, 3; dicitur enim: *Quoniam estis filii, misit Deus spiritum Filii sui in corda vestra clamantem: Abba, Pater*, Galat., 4, 6. Ex hoc ergo Spiritus Sanctus nos facit filios Dei inquantum est spiritus Filii Dei. Efficimur autem filii Dei adoptivi per assimilationem ad Filium Dei naturalem, secundum illud: *Quos praescivit* et *praedestinavit conformes fieri imaginis Filii sui, ut sit ipse primogenitus in multis fratribus*, Rom. 8, 29. Sic igitur est Spiritus Sanctus spiritus Christi, inquantum est Filius Dei naturalis. Non potest autem secundum aliam habitudinem Spiritus Sanctus dici

spiritus Filii Dei nisi secundum aliquam originem, quia haec sola distinctio in divinis invenitur. Necesse est igitur dicere quod Spiritus Sanctus sic sit Filii quod ab eo procedat.

Item, Spiritus Sanctus a Filio mittitur, secundum illud: *Cum venerit Paraclitus, quem ego mittam vobis a Patre*, Joann., 15, 26. Mittens autem auctoritatem aliquam habet in missum. Oportet igitur dicere quod Filius habeat aliquam auctoritatem respectu Spiritus Sancti; non autem dominii vel majoritatis, sed secundum solam originem. Sic igitur Spiritus Sanctus est a Filio. — Si quis autem dicat quod etiam Filius mittitur a Spiritu Sancto, quia dicitur quod Dominus dixit in se impletum illud Isaiae: *Spiritus Domini super me, evangelizare pauperibus misit me*, Luc., 4, 18, considerandum est quod Filius a Spiritu Sancto mittitur secundum naturam assumptam. Spiritus autem Sanctus non assumpsit naturam creatam, ut secundum eam possit dici missus a Filio, vel Filius habere auctoritatem respectu ipsius. Relinquitur igitur quod respectu personae aeternae, Filius super Spiritum Sanctum auctoritatem habeat.

Amplius, Dicit Filius de Spiritu Sancto: *Ille me clarificabit, quia de meo accipiet, et annuntiabit vobis*, Joann., 16, 14. Non autem potest dici quod accipiat id quod est Filii, non tamen accipiat a Filio, utputa si dicatur quod accipiat essentiam divinam, quae est Filii, a Patre; unde et subditur: *Omnia quaecumque habet Pater, mea sunt; propterea dixi quia de meo accipiet*, Ibid., 15; si enim omnia quae Patris sunt et Filii sunt, oportet quod auctoritas Patris, secundum quam est principium Spiritus Sancti, sit et Filii. Sicut ergo et Spiritus Sanctus accipit de eo quod est Patris a Patre, ita accipit de eo quod est Filii a Filio.

Adhuc etiam induci possunt auctoritates Docto-

rum Ecclesiae, etiam Graecorum. Dicit enim Athanasius: *Spiritus Sanctus a Patre et Filio, non factus, nec creatus nec genitus, sed procedens* (1). Cyrillus etiam in Epistola sua quam Synodus Chalcedonensis recipit, dicit: *Spiritus veritatis nominatur, et est Spiritus veritatis, et profluit ab eo sicut denique et ex Deo Patre.* Didymus etiam dicit, in libro de Spiritu Sancto: *Neque quid est aliud Filius exceptis his quae ei dantur a Patre; neque alia est Spiritus Sancti substantia praeter id quod quidam concedunt,* videlicet Spiritum Sanctum esse a Filio et profluere ab ipso. Verbum enim processionis inter omnia quae ad originem pertinent magis invenitur esse commune; quidquid enim quocumque modo est ab aliquo ab ipso precedere dicimus: et quia divina melius per communia quam per specialia designantur, verbum processionis in origine divinarum personarum maxime est attendendum. Unde si concedatur quod Spiritus Sanctus sit a Filio vel profluat ab eo, sequitur quod ab eo procedat.

Item, Habetur in determinatione quinti Concilii: *Sequimur per omnia sanctos Patres et Doctores Ecclesiae, Athanasium, Hilarium, Basilium, Gregorium theologum, Gregorium nyssenum, Ambrosium, Augustinum, Theophilum, Joannem constantinopolitanum, Cyrillum, Leonem, Probum; et suscipimus omnia quae de recta fide et damnatione haereticorum exposuerunt.* Manifestum est autem ex multis auctoritatibus Augustini et praecipue in Libro de Trinitate et super Joannem, quod Spiritus Sanctus sit a Filio. Oportet igitur concedi quod Spiritus Sanctus sit a Filio.

Hoc etiam evidentibus rationibus apparet.

In rebus enim, remota materiali distinctione, quae in divinis personis locum habere non potest, non inveniuntur aliqua distingui nisi per aliquam

(1) S. Athan., *Symbolo.*

oppositionem: quae enim nullam oppositionem habent ad invicem simul esse possunt in eodem, unde per ea distinctio causari non potest; album enim et triangulare, licet diversa sint, quia tamen non opponuntur, in eodem esse contingit. Oportet autem supponere, secundum fidei catholicae documenta, quod Spiritus Sanctus a Filio distinguatur; aliter enim non esset trinitas, sed dualitas in personis. Oportet igitur hujusmodi distinctionem per aliquam oppositionem fieri. Non autem oppositione affirmationis et negationis, quia sic distinguuntur entia a non entibus; nec etiam oppositione privationis et habitus, quia sic distinguuntur perfecta ab imperfectis; neque etiam oppositione contrarietatis, quia sic distinguuntur quae sunt secundum formam diversa; nam contrarietas, ut philosophi docent, est differentia secundum formam, quae quidem differentia divinis personis non convenit, cum earum sit una forma, sicut una essentia, secundum illud Apostoli, de Filio dicentis: *Qui cum in forma Dei esset*, Philipp., 2, 6, scilicet Patris. Relinquitur igitur unam personam divinam ab alia non distingui nisi oppositione relationis; sic enim Filius a Patre distinguitur secundum oppositionem relativam patris et filii. Non enim in divinis personis alia relativa oppositio esse potest, nisi secundum originem. Nam relative opposita vel super quantitatem fundantur, ut duplum et dimidium, vel super actionem, ut dominus et servus, movens et motum, pater et filius. Rursus, relativorum quae super quantitatem fundantur, quaedam fundantur super diversam quantitatem, ut duplum, et dimidium, majus et minus; quaedam super ipsam unitatem, ut idem, quod significat unum in substantia, et aequale, quod significat unum in quantitate, et simile, quod significat unum in qualitate. Divinae igitur personae distingui non possunt relationibus fundatis super diversitatem quantitatis, quia sic tol-

leretur trium personarum aequalitas; neque iterum relationibus quae fundantur super unum; hujusmodi enim relationes distinctionem non causant, imo magis ad convenientiam pertinere inveniuntur, etsi forte aliqua eorum distinctionem praesupponant. In relationibus vero omnibus super actionem vel passionem fundatis semper alterum est ut subjectum et inaequale secundum virtutem, nisi solum in relationibus originis, in quibus nulla minoratio designatur, eo quod invenitur aliquid producere sibi simile et aequale secundum naturam et virtutem. Relinquitur igitur quod divinae personae distingui non possunt nisi oppositione relativa secundum originem. Oportet igitur, si Spiritus Sanctus a Filio distinguitur, quod sit ab eo; non enim est dicere quod Filius sit a Spiritu Sancto, cum Spiritus Sanctus magis Filii esse dicatur et a Filio detur.

Item, a Patre est et Filius et Spiritus Sanctus. Oportet igitur Patrem referri et ad Filium et ad Spiritum Sanctum, ut principium ad id quod est a principio. Refertur autem ad Filium ratione paternitatis, non autem ad Spiritum Sanctum, quia tunc Spiritus Sanctus esset filius; paternitas enim non dicitur nisi ad filium. Oportet igitur in Patre esse aliam relationem, qua referatur ad Spiritum Sanctum, et (quae) vocetur spiratio. Similiter, cum in Filio sit quaedam relatio qua refertur ad Patrem, quae dicitur filiatio, oportet quod in Spiritu Sancto sit etiam alia relatio qua referatur ad Patrem, et (quae) dicatur processio. Et sic secundum originem Filii a Patre sunt duae relationes, una in originante, alia in originato, scilicet paternitas et filiatio; et aliae duae ex parte originis Spiritus Sancti, scilicet spiratio et processio. Paternitas igitur et spiratio non constituunt duas personas, sed ad unam personam Patris pertinent, quia non habent oppositionem ad invicem. Neque igitur filiatio et

processio duas personas constituerent, sed ad unam pertinerent, nisi haberent oppositionem ad invicem. Non est autem dare aliam oppositionem nisi secundum originem. Oportet igitur quod sit oppositio originis inter Filium et Spiritum Sanctum, ita quod unus sit ab alio.

Adhuc, Quaecumque conveniunt in aliquo communi, si distinguantur ad invicem, oportet quod distinguantur secundum aliquas differentias per se et non per accidens pertinentes ad illud commune; sicut homo et equus conveniunt in animali et distinguuntur ab invicem, non per album et nigrum, quae se habent per accidens ad animal, sed per rationale et irrationale, quae per se ad animal pertinent; quia, cum animal sit habens animam, oportet quod hoc distinguatur per hoc quod est habere animam talem vel talem, utputa rationalem vel irrationalem. Manifestum est autem quod Filius et Spiritus Sanctus conveniunt in hoc quod est esse ab alio, quia uterque est a Patre; et secundum hoc Pater convenienter differt ab utroque inquantum est innascibilis. Si igitur Spiritus Sanctus distinguatur a Filio, oportet quod hoc sit per differentias quae per se dividant hoc quod est esse ab alio; quae quidem non possunt esse nisi differentiae ejusdem generis, scilicet ad originem pertinentes, ut unum eorum sit ab alio. Relinquitur ergo quod, ad hoc ut Spiritus Sanctus distinguatur a Filio, necesse est quod sit a Filio.

Amplius, Si quis dicat Spiritum Sanctum distingui a Filio, non quia sit a Filio, sed propter diversam originem utriusque a Patre, in idem hoc realiter redire necesse est. Si enim Spiritus Sanctus est alius a Filio, oportet quod alia sit origo vel processio utriusque. Duae autem origines non possunt distingui nisi per terminum vel principium vel subjectum, sicut origo equi differt ab origine

bovis ex parte termini, secundum quod hae duae origines terminantur ad naturas speciei diversas; ex parte autem principii, ut si supponamus, in eadem specie animalis, quaedam generari ex virtute activa solis tantum, quaedam autem simul cum hac ex virtute activa seminis: ex parte vero subjecti, differt generatio hujus equi et illius secundum quod natura speciei in diversa materia recipitur. Haec autem distinctio, quae est ex parte subjecti, in divinis personis locum habere non potest, cum sint omnino immateriales; similiter etiam ex parte termini, ut ita liceat loqui, non potest esse processionum distinctio, quia unam et eamdem divinam naturam quam accipit Filius nascendo, accipit Spiritus Sanctus procedendo. Relinquitur igitur quod utriusque originis distinctio non potest esse nisi ex parte principii. Manifestum est autem quod principium originis Filii est Pater solus. Si igitur processionis Spiritus Sancti principium sit solus Pater, non erit alia processio Spiritus Sancti a generatione Filii, et sic nec Spiritus Sanctus distinctus a Filio. Ad hoc igitur quod sint aliae processiones et alii procedentes, necesse est dicere quod Spiritus Sanctus non sit a solo Patre, sed a Patre et Filio.

Si quis vero iterum dicat quod differunt processiones secundum principium, inquantum Pater producit Filium per modum intellectus, ut verbum, Spiritum autem Sanctum per modum voluntatis, quasi amorem, secundum hoc oportebit dici quod secundum differentiam voluntatis et intellectus in Deo Patre distinguantur duae processiones et duo procedentes. Sed voluntas et intellectus in Deo Patre non distinguuntur secundum rem, sed solum secundum rationem, ut ostensum est (l. 1, c. 45 et 73). Sequitur igitur quod duae processiones et duo procedentes differant solum ratione. Ea vero

quae solum ratione differunt de se invicem praedicantur; verum enim est dicere quod divina voluntas est intellectus ejus, et e converso. Verum ergo erit dicere quod Spiritus Sanctus est Filius, et e converso; quod est sabellianae impietatis. Non igitur sufficit, ad distinctionem Spiritus Sancti et Filii, dicere quod Filius procedat per modum intellectus et Spiritus Sanctus per modum voluntatis, nisi cum hoc dicatur etiam quod Spiritus Sanctus sit a Filio.

Praeterea, Ex hoc ipso quod dicitur quod Spiritus Sanctus procedit per modum voluntatis et Filius per modum intellectus, sequitur quod Spiritus Sanctus sit a Filio; nam amor procedit a Verbo, eo quod nihil amare possumus, nisi verbo cordis illud concipiamus.

Item, Si quis diversas species rerum consideret, in eis quidam ordo ostenditur, prout viventia sunt supra non viventia, et animalia supra plantas, et homo super alia animalia, cum in singulis horum diversi gradus inveniantur secundum diversas species; unde et Plato species rerum dixit esse numeros, qui specie variantur per additionem vel subtractionem unitatis. Unde, in substantiis immaterialibus, non potest esse distinctio nisi secundum ordinem. In divinis autem personis, quae sunt omnino immateriales, non potest esse alius ordo nisi originis. Non igitur sunt duae personae ab una procedentes, nisi una earum procedat ab altera: et sic oportet Spiritum Sanctum procedere a Filio.

Adhuc, Pater et Filius, quantum ad unitatem essentiae, non differunt nisi in hoc quod hic est pater et hic est filius. Quidquid igitur praeter hoc est commune est Patri et Filio. Esse autem principium Spiritus Sancti est praeter rationem paternitatis et filiationis; nam alia relatio est qua Pater est pater et qua Pater est principium Spiritus Sancti, ut supra

dictum est. Esse igitur principium Spiritus Sancti est commune Patri et Filio.

Amplius, quidquid non est contra rationem alicujus non est impossibile ei convenire, nisi forte per accidens. Esse autem principium Spiritus Sancti non est contra rationem Filii, neque inquantum est Deus, quia Pater, qui est Deus, est principium Spiritus Sancti, neque in quantum est filius, eo quod alia est processio Spiritus Sancti et alia Filii; non est autem repugnans id quod est a principio secundum unam processionem esse principium processionis alterius. Relinquitur igitur quod non sit impossibile Filium esse principium Spiritus Sancti. Quod autem non est impossibile potest esse. In divinis autem non differt esse et posse. Ergo Filius est principium Spiritus Sancti.

CAPUT XXV.

Rationes ostendere volentium quod Spiritus Sanctus non procedat a Filio, et solutio ipsarum.

Quidam vero, pertinaciter veritati resistere volentes, quaedam in contrarium inducunt, quae vix responsione sunt digna.

Dicunt enim quod Dominus, de processione Spiritus Sancti loquens, eum a Patre procedere dixit, nulla mentione facta de Filio, ut patet ubi dicitur: *Cum venerit Paraclitus, quem ego mittam vobis a Patre, spiritum veritatis, qui a Patre procedit*, Joann., 15, 26. Unde, cum de Deo nihil sit sentiendum nisi quod Scriptura tradit, non est dicendum quod Spiritus Sanctus procedat a Filio.

Sed hoc omnino frivolum est. Nam, propter unitatem essentiae, quod in Scripturis de una persona dicitur et de alia oportet intelligi, nisi repugnet proprietati personali ipsius, etiamsi dictio ex-

clusiva adderetur; licet enim dicatur quod *nemo novit Filium, nisi Pater*, Matth., 11, 27, non tamen a cognitione Filii vel ipse Filius vel Spiritus Sanctus excluditur. Unde, etiamsi diceretur in Evangelio quod Spiritus Sanctus non procedit nisi a Patre, non per hoc removeretur quin procederet a Filio, cum hoc proprietati Filii non repugnet, ut ostensum est (c. 24). Nec est mirum si Dominus Spiritum Sanctum a Patre procedere dixit, de se mentione non facta, quia omnia ad Patrem referre solet, a quo habet quidquid habet; sicut cum dicit: *Mea doctrina non est mea, sed ejus qui misit me*, Patris, Joann., 7, 16; et multa hujusmodi in verbis Domini inveniuntur ad commendandam in Patre auctoritatem principii. Nec tamen in auctoritate praemissa omnino obticuit se esse Spiritus Sancti principium, cum dixit eum *spiritum veritatis*; se autem prius dixerat *veritatem.*

Objiciunt etiam quod in quibusdam Conciliis invenitur sub interminatione anathematis prohibitum ne aliquid addatur in symbolo in Conciliis ordinato, in quo tamen de processione Spiritus Sancti a Filio mentio non habetur; unde arguunt Latinos anathematis reos, qui hoc in symbolo addiderunt.

Sed haec efficaciam non habent. Nam in determinatione Synodi chalcedonensis dicitur quod Patres apud Constantinopolim congregati doctrinam nicaenae Synodi corroboraverunt, non quasi aliquid minus esset inferentes; sed de Spiritu Sancto intellectum eorum, adversus eos qui Dominus eum respuere tentaverunt, Scripturarum testimoniis declarantes. Et similiter dicendum est quod processio Spiritus Sancti a Filio implicite continetur in constantinopolitano symbolo, in hoc quod ibi dicitur quod procedit; quia quod de Patre intelligitur oportet et de Filio intelligi, ut dictum est. Et ad hoc addendum sufficit auctoritas Romani Pontificis,

per quam etiam inveniuntur antiqua Concilia esse confirmata.

Inducunt etiam quod Spiritus Sanctus, cum sit simplex, non potest esse a duobus, et quod Spiritus Sanctus, si perfecte procedat a Patre, non procedit a Filio, et alia hujusmodi, quae facile est solvere etiam parum in Theologia exercitatis.

Nam Pater et Filius sunt unum principium Spiritus Sancti propter unitatem divinae virtutis, et una productione producunt Spiritum Sanctum, sicut etiam tres personae sunt unum principium creaturae, et una actione creaturam producunt.

CAPUT XXVI.

Quod non sunt nisi tres personae in divinis, scilicet Pater, Filius et Spiritus Sanctus.

Ex his igitur quae dicta sunt, accipere oportet quod in divina natura tres personae subsistunt, Pater et Filius et Spiritus Sanctus, et quod hi tres sunt unus Deus, solis relationibus ab invicem distincti. Pater enim a Filio distinguitur paternitatis relatione et innascibilitate; Filius autem a Patre, relatione filiationis; Pater autem et Filius a Spiritu Sancto, spiratione, ut ita dicatur; Spiritus autem Sanctus a Patre et Filio, processione amoris, qua ab utroque procedit.

Praeter has tres personas non est quartum in divina natura ponere.

Personae enim divinae, cum in essentia conveniant, non possunt distingui nisi per relationem originis, ut ex dictis (c. 24) patet. Has autem originis relationes accipere oportet non secundum processionem in exteriora tendentem (sic enim procedens non esset coessentiale suo principio), sed oportet quod processio interius consistat. Quod

autem aliquid procedat, manens intra suum principium, invenitur solum in operatione intellectus et voluntatis, ut ex dictis patet. Unde personae divinae multiplicari non possunt, nisi secundum quod exigit processio intellectus et voluntatis in Deo. Non est autem possibile quod in Deo sit nisi una processio secundum intellectum, eo quod suum intelligere est unum et simplex et perfectum, quia, intelligendo se, intelligit omnia alia; et sic non potest esse in Deo nisi una verbi processio. Similiter autem oportet et processionem amoris esse unam tantum, quia etiam divinum velle est unum tantum et simplex; amando enim se, amat omnia alia. Non est igitur possibile quod sint in Deo nisi duae personae procedentes: una per modum intellectus, ut verbum, scilicet Filius; et alia per modum amoris, scilicet ut Spiritus Sanctus (1); est etiam et una persona non procedens, scilicet Pater. Solum igitur tres personae in Trinitate esse possunt.

Item, Si secundum processionem oportet personas divinas distingui, — modus autem personae quantum ad processiones, non potest esse nisi triplex, ut scilicet sit aut omnino non procedens, quod Patris est, aut a non procedente procedens, quod Filii est, aut a procedente procedens quod Spiritus Sancti est, — impossibile est igitur ponere plures quam tres personas. Licet autem in aliis viventibus possint relationes originis multiplicari, ut scilicet sint in natura humana plures patres et plures filii, in divina tamen natura hoc omnino impossibile est esse; nam filiatio, cum in natura sit unius speciei, non potest multiplicari nisi secundum materiam aut subjectum, sicut est etiam de aliis formis. Unde, cum in Deo non sit materia aut subjectum, et ipsae relationes sint subsistentes, ut ex supradictis

(1) *Alia per modum amoris.*. Intellige: Alia per modum voluntatis, ut amor, scilicet Spiritus Sanctus.

patet, impossibile est quod in Deo sint plures filiationes; et eadem ratio est de aliis; et sic in Deo sunt solum tres personae.

Si quis autem objiciens dicat quod in Filio, cum sit perfectus Deus, est virtus intellectiva perfecta et sic potest perducere verbum, et similiter, cum in Spiritu Sancto sit bonitas infinita, quae est communicationis principium, poterit alteri divinae personae naturam divinam communicare, considerare debet quod Filius est Deus ut genitus, non ut generans; unde virtus intellectiva est in eo ut in procedente per modum verbi, non ut in producente per verbum: et similiter, cum Spiritus Sanctus sit Deus ut procedens, est in eo bonitas infinita ut in persona accipiente, non ut in communicante alteri bonitatem infinitam; non enim distinguuntur ab invicem nisi solis relationibus, ut ex supradictis patet. Tota igitur plenitudo divinitatis est in Filio, et eadem numero quae est in Patre, sed cum relatione nativitatis, sicut in Patre cum relatione generationis activae; unde si relatio Patris attribueretur Filio, omnis distinctio tolleretur: et eadem ratio est de Spiritu Sancto.

Hujusmodi autem divinae Trinitatis similitudinem in mente humana possumus considerare. Ipsa enim mens, ex hoc quod se actu intelligit, verbum suum concipit in seipsa; quod nihil aliud est quam ipsa intentio intelligibilis mentis, quae et intentio intellecta dicitur, in mente existens; quae, dum ulterius seipsam amat, seipsam producit in voluntate ut amatum. Ulterius autem non procedit intra se, sed concluditur circulo, dum per amorem redit ad ipsam substantiam, a qua processio inceperat per intentionem intellectam; sed fit processio ad exteriores effectus, dum ex amore sui procedit ad aliquid faciendum. Et sic tria in mente inveniuntur: mens ipsa, quae est processionis principium

in sua natura existens, et mens concepta in intellectu, et mens amata in voluntate. Non tamen haec tria sunt una natura, quia intelligere mentis non est ejus esse, nec ejus velle est ejus esse aut intelligere; et propter hoc etiam mens intellecta et mens amata non sunt personae, cum non sint subsistentes: mens etiam in sua natura existens non est persona, cum non sit totum quod subsistit, sed pars subsistentis, scilicet hominis. In mente igitur nostra invenitur similitudo Trinitatis divinae quantum ad processionem quae multiplicat Trinitatem, cum ex dictis manifestum sit esse in divina natura Deum ingenitum qui est totius divinae processionis principium, scilicet Patrem, et Deum genitum per modum verbi in intellectu concepti, scilicet Filium, et Deum per modum amoris procedentem, scilicet Spiritum Sanctum: ulterius autem intra divinam naturam nulla processio invenitur, sed solum processio in exteriores effectus. In hoc autem deficit a repraesentatione divinae Trinitatis quod Pater et Filius et Spiritus Sanctus sunt unius naturae, et singulus horum est persona perfecta, eo quod intelligere et velle sunt ipsum esse divinum, ut ostensum est. Et propter hoc sic consideratur divina similitudo in homine sicut similitudo Herculis in lapide, quantum ad repraesentationem formae, non quantum ad convenientiam naturae; unde et in mente hominis dicitur esse imago Dei, secundum illud: *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram*, Gen., 1, 26.

Invenitur etiam in aliis rebus divinae Trinitatis similitudo, prout quaelibet res in sua substantia una est, et specie quaedam formatur, et ordinem aliquem habet. Sicut autem ex dictis patet, conceptio intellectus in esse intelligibili est sicut informatio speciei in esse naturali, amor autem est sicut inclinatio vel ordo in re naturali; unde et species

naturalium rerum a remotis repraesentat Filium, ordo autem Spiritum Sanctum. Et ideo, propter remotam repraesentationem et obscuram in irrationabilibus rebus, dicitur in eis esse Trinitatis vestigium, non imago, secundum illud: *Forsitan vestigia mei comprehendes, et usque ad perfectum Omnipotentem reperies?* Job, 11, 7.

Et haec de divina Trinitate ad praesens dicta sufficiant.

CAPUT XXVII.

De incarnatione Verbi, secundum traditionem Sacrae Scripturae.

Quoniam autem supra, cum de divina generatione ageretur, dictum est Dei Filio Jesu Christo quaedam secundum divinam naturam, quaedam secundum humanam convenire, quam ex tempore assumendo Dei aeternus Filius voluit incarnari, de ipso nunc incarnationis mysterio restat dicendum. Quod quidem inter divina opera maxime rationem excedit: nihil enim mirabilius excogitari potest divinitus factum quam quod verus Deus Dei Filius fieret homo verus. Et quia inter omnia mirabilissimum est, consequitur quod ad hujus maxime mirabilis fidem omnia alia mirabilia ordinentur, cum id quod est in unoquoque genere maximum causa aliorum esse videatur.

Hanc autem Dei incarnationem mirabilem, auctoritate divina tradente, confitemur. Dicitur enim: *Et Verbum caro factum est, et habitavit in nobis*, Joan., 1, 14; et Apostolus dicit, de Filio Dei loquens: *Cum in forma Dei esset, non rapinam arbitratus est esse se aequalem Deo; sed semetipsum exinanivit, formam servi accipiens, in similitudinem hominum factus et habitu inventus ut homo*, Philip., 2, 6-7. Hoc etiam ipsius Domini Jesu Christi

verba manifeste ostendunt, cum de se quandoque loquatur humilia et humana, ut est illud: *Pater major me est*, Joan., 14, 28, et: *Tristis est anima mea usque ad mortem*, Matth., 26, 38, quae ei secundum humanitatem assumptam conveniunt ; quandoque vero sublimia et divina, ut est illud: *Ego et Pater unum sumus*, Joan., 10, 30, et: *Omnia quaecumque habet Pater mea sunt*, Joan., 16, 15, quae certum est ei secundum naturam divinam competere. Ostendunt etiam hoc ipsius Domini facta quae de ipso leguntur. Quod enim timuit, tristatus est, esuriit, mortuus est, pertinet ad humanam naturam; quod propria potestate infirmos sanavit, quod mortuos suscitavit et elementis mundi efficaciter imperavit, quod daemones expulit, quod peccata dimisit, quod a mortuis cum voluit resurrexit, quod denique caelos ascendit, divinam in eo virtutem demonstrant.

CAPUT XXVIII.

De errore Photini circa incarnationem.

Quidam autem, Scripturarum sensus depravantes, circa Domini nostri Jesu Christi divinitatem et humanitatem perversum sensum conceperunt.

Fuerunt enim quidam, ut Ebion et Cerinthus, et postea Paulus samosatenus et Photinus, qui in Christo solum naturam humanam confitentur; divinitatem vero, non per naturam, sed per quamdam excellentem divinae gloriae participationem, quam per opera meruerat, in eo fuisse confingunt, ut superius (c. 4) dictum est. Sed, ut alia praetermittamus quae contra positionem hujusmodi dicta sunt superius, haec positio incarnationis mysterium tollit.

Non enim, secundum positionem hujusmodi,

Deus carnem assumpsisset ut fieret homo, sed magis homo carnalis Deus factus fuisset; et sic non verum esset quod Joannes dicit: *Verbum caro factum est*, Joan., 1, 14, sed magis e converso caro Verbum facta fuisset. Similiter etiam non convenirent Dei Filio exinanitio aut descensio, sed magis homini glorificatio et ascensio; et sic non verum esset quod Apostolus dicit: *Qui cum in forma Dei esset..., exinanivit semetipsum, formam servi accipiens*, Philip., 2, 6-7, sed sola exaltatio hominis in divinam gloriam, de qua postmodum subditur: *Propter quod et Deus exaltavit illum*, Philipp., 2, 9. Neque verum esset quod Dominus dicit: *Descendi de caelo*, Joan., 6, 38, sed solum quod ait: *Ascendo ad Patrem meum*, Joan., 20, 17, cum tamen utrumque Scriptura conjungat; dicit enim Dominus: *Nemo ascendit in caelum nisi qui descendit de caelo, Filius hominis, qui est in caelo*, Joan., 3, 13; et: *Qui descendit, ipse est et qui ascendit super omnes caelos*, Ephes., 4, 10. Sic etiam non conveniret Filio quod missus esset a Patre, neque quod a Patre exiverit ut veniret in mundum, sed solum quod ad Patrem iret, cum tamen ipse utrumque conjungat, dicens: *Vado ad eum qui misit me*, Joan., 16, 5, et iterum: *Exivi a Patre, et veni in mundum; iterum relinquo mundum et vado ad Patrem*, Joan., 16, 28; in quorum utroque et humanitas et divinitas comprobatur.

CAPUT XXIX.

De errore Manichaeorum circa incarnationem.

Fuerunt autem et alii qui, veritate incarnationis negata, quamdam fictitiam incarnationis similitudinem introduxerunt. Dixerunt enim Manichaei Dei Filium non verum corpus, sed phantasticum

assumpsisse: unde nec verus homo esse potuit, sed apparens; neque ea quae secundum hominem gessit, sicut quod natus est, quod comedit, bibit, ambulavit, passus est et sepultus, in veritate fuisse, sed in quadam assimilatione, consequitur. Et sic patet quod totum incarnationis mysterium ad quamdam fictionem deducunt.

Haec autem positio primo quidem Scripturae auctoritatem evacuat. Cum enim carnis similitudo caro non sit, neque similitudo ambulationis ambulatio, et in caeteris similiter, mentitur Scriptura dicens: *Verbum caro factum est*, si solum phantastica caro fuit; mentitur etiam dicens Jesum Christum ambulasse, comedisse, mortuum fuisse et sepultum, si haec in sola phantastica apparitione contigerunt. Si autem vel in modico auctoritati Sacrae Scripturae derogetur, jam nihil fixum in fide nostra esse poterit, quae Sacris Scripturis innititur, secundum illud: *Haec scripta sunt, ut credatis*, Joan., 20, 31.

Potest autem aliquis dicere Scripturae quidem Sacrae veritatem non deesse dum id quod apparuit refert ac si factum fuisset, quia rerum similitudines aequivoce ac figurate ipsarum rerum nominibus nuncupantur, sicut homo pictus aequivoce dicitur homo; et ipsa Sacra Scriptura consuevit hoc modo loquendi uti, ut est illud: *Petra autem Christus erat*, 1 Cor., 10, 4, plurima autem corporalia in Scripturis de Deo inveniuntur dici propter similitudinem solam, sicut quod nominatur agnus, vel leo, vel aliquid hujusmodi.

Sed, licet rerum similitudines aequivoce rerum sibi nomina interdum assumant, non tamen competit Sacrae Scripturae ut narrationem unius facti totam sub tali aequivocatione proponat ita quod ex aliis Scripturae locis manifesta veritas haberi non possit, quia ex hoc non eruditio hominum,

sed magis deceptio sequeretur; cum tamen Apostolus dicat: quod *quaecumque scripta sunt ad nostram doctrinam scripta sunt*, Rom., 15, 3, et: *Omnis Scriptura divinitus inspirata utilis est ad docendum.., et erudiendum*, 2 Tim., 3, 16. Esset praeterea tota evangelica narratio poetica et fabularis, si rerum similitudines apparentes quasi res ipsas narraret; cum tamen dicatur: *Non enim doctas fabulas secuti, notam fecimus vobis Domini nostri Jesu Christi virtutem*, 1 Petr., 1, 16.

Sicubi vero Scriptura narrat quod aliqua apparentiam et non rerum existentiam habuerunt (1), ex ipso more narrationis hoc intelligere facit; dicitur enim: *Cumque oculos elevasset*, Abraham scilicet, *apparuerunt ei tres viri*, Gen., 18, 2; ex quo datur intelligi quod secundum apparentiam viri fuerunt; unde et in eis Deum adoravit et deitatem confessus est, dicens: *Loquar ad Dominum meum, cum sim pulvis et cinis*, Gen., 18, 27; et iterum: *Non est hoc tuum, qui judicas omnem terram*, Gen., 18, 25. Quod vero Isaias et Ezechiel et alii Prophetae aliqua alia descripserunt quae imaginarie visa sunt, errorem non generat, quia ea hujusmodi ponunt, non in narrationem historiae sed in descriptione prophetiae, et tamen semper aliquid addunt per quod apparitio designatur; sicut: *Vidi Dominum sedentem super solium excelsum*, Isai., 6, 1; et: *Facta est super eum ibi manus Domini, et vidi, et ecce ventus turbinis veniebat ab aquilone, etc.* Ezech., 1, 3-4; *Emissa similitudo manus apprehendit me..., et adduxit me in Jerusalem in visione Dei*, Ezech., 8, 3.

Quod etiam aliqua in Scripturis de rebus divinis per similitudinem dicuntur, errorem generare non potest: tum quia similitudines sumuntur a re-

(1) *Narrat quod aliqua...* i. e. narrat aliqua quae apparentiam et non rerum existentiam habuerunt.

bus tam vilibus ut notum sit hoc, quod secundum similitudinem, et non secundum rerum existentiam dicuntur: tum quia inveniuntur aliqua proprie dicta in Scripturis, per quae veritas expresse manifestatur, quae sub similitudinibus in locis aliis occultantur. Quod quidem in proposito non accidit. Nam nulla Scripturae auctoritas veritatem eorum quae de humanitate Christi leguntur excludit.

Forte autem quis dicat quod hoc datur intelligi per hoc quod Apostolus dicit: *Deus, Filium suum mittens in similitudinem carnis peccati*, Rom. 8, 3, vel per hoc quod dicit: *In similitudinem hominum factus, et habitu inventus ut homo*, Philipp., 2, 7. Hic autem sensus per ea quae hic adduntur excluditur. Non enim dicit solum *in similitudinem carnis*, sed addit *peccati*; quia Christus veram quidem carnem habuit, sed non carnem peccati, quia in eo peccatum non fuit, sed similem carni peccati, quia carnem passibilem habuit, qualis est facta caro hominis ex peccato. Similiter, fictionis intellectus excluditur ab hoc quod dicit: *In similitudinem hominum factus*, per hoc quod dicitur: *Formam servi accipiens*; manifestum est autem formam pro natura poni et non pro similitudine, ex hoc quod dixerat: *Qui cum in forma Dei esset*, ubi pro natura ponitur forma; non enim ponitur quod Christus fuerit similitudinarie Deus. Excluditur etiam fictionis intellectus per hoc quod subdit, *Factus obediens usque ad mortem*. Non igitur similitudo accipitur pro similitudine apparentiae, sed pro vera similitudine speciei, sicut omnes homines similes specie dicuntur.

Magis autem Sacra Scriptura expresse phantasmatis suspicionem excludit. Dicitur enim quod discipuli, Jesum *videntes ambulantem supra mare, turbati sunt, dicentes quia phantasma est*; *et prae timore clamaverunt*, Matth., 14, 26; quam quidem

eorum suspicionem Dominus convenienter removit; unde subditur: *Statimque Jesus locutus est eis, dicens: Habete fiduciam, ego sum, nolite timere*, Ibid. 27: quamvis non rationabile videatur quod aut discipulos lateret quod nonnisi corpus phantasticum assumpsisset, cum eos ad hoc elegerit ut de eo testimonium perhiberent veritatis ex his quae viderant et audierant: aut si eos non latebat, aestimatio phantasmatis non incussisset tunc eis timorem.

Adhuc autem expressius suspicionem phantastici corporis a mentibus discipulorum removit Dominus post resurrectionem. Dicitur enim quod *discipuli conturbati et conterriti existimabant se spiritum videre*, dum scilicet viderunt Jesum, *et dixit eis: Quid turbati estis, et cogitationes ascendunt in corda vestra? Videte manus meas et pedes meos, quia ego ipse sum; palpate et videte, quia spiritus carnem et ossa non habet, sicut me videtis habere*, Luc., 24, 37-39. Frustra enim se palpandum praebuisset, si nonnisi corpus phantasticum habuisset.

Item, Apostoli seipsos idoneos Christi testes ostendunt; dicit enim Petrus: *Hunc*, scilicet Jesum, *Deus suscitavit tertia die, et dedit eum manifestum fieri non omni populo, sed testibus praeordinatis a Deo, nobis, qui manducavimus et bibimus cum illo, postquam resurrexit a mortuis*, Act. Apost., 10, 40-41; et Joannes Apostolus, in principio suae epistolae dicit: *Quod vidimus oculis nostris, quod perspeximus, et manus nostrae contrectaverunt de verbo vitae.., testamur.* Non potest autem efficax sumi testimonium veritatis per ea quae non in rei existentia, sed solum in apparentia sunt gesta. Si igitur corpus Christi fuit phantasticum et non vere manducavit et bibit neque vere visus est et palpatus est, sed phantastice tantum, invenitur non esse idoneum testimonium Apostolorum de Christo:

et sic *inanis est* eorum *praedicatio*, *inanis est et fides* nostra, ut dicit Paulus 1 Cor., 15, 14.

Amplius autem, si Christus verum corpus non habuit, non vere mortuus est. Ergo nec vere resurrexit. Sunt igitur Apostoli falsi testes Christi, praedicantes mundo ipsum resurrexisse; unde Apostolus dicit: *Invenimur autem et falsi testes Dei: quoniam testimonium diximus adversus Deum, quod suscitaverit Christum, quem non suscitavit, si mortui non resurgunt*, 1 Cor., 15, 15.

Praeterea, Falsitas non est idonea via ad veritatem, secundum illud: *A mendace quid verum dicetur?* Eccli., 24, 4. Adventus autem Christi in mundum ad veritatis manifestationem fuit; dicit enim ipse: *Ego in hoc natus sum, et ad hoc veni in mundum, ut testimonium perhibeam veritati*, Joann., 18, 37. Non igitur in Christo fuit aliqua falsitas. Fuisset autem, si ea quae dicuntur de ipso in apparentia tantum fuissent; nam falsum est quod non est ut videtur. Omnia igitur quae de Christo dicuntur secundum rei existentiam fuerunt.

Adhuc, Dicitur quod justificati sumus in sanguine Christi, Rom. 33; et dicitur: *Redemisti nos Deo in sanguine tuo*, Apoc., 5, 9. Si igitur Christus non habuit verum sanguinem neque vere pro nobis ipsum fudit, neque igitur vere justificati neque vere redempti sumus. Ad nihil igitur utile est esse in Christo.

Item, Si nonnisi phantasia intelligendus est adventus Christi in mundum, nihil novum in Christi adventu accidit; nam et in Veteri Testamento Deus apparuit Moysi et Prophetis secundum multiplices figuras, ut etiam Scriptura Novi Testamenti testatur. Hoc autem totam doctrinam Novi Testamenti evacuat. Non igitur corpus phantasticum sed verum, Filius Dei assumpsit.

CAPUT XXX.

De errore Valentini circa incarnationem.

His autem et Valentinus propinque de mysterio incarnationis sensit: dixit enim quod Christus non terrenum corpus habuit, sed de caelo apportavit, et quod nihil de Virgine matre accepit, sed per eam quasi per aquaeductum transivit.

Occasionem autem sui erroris ex quibusdam verbis sacrae Scripturae accepisse videtur. Dicitur enim, *Nemo ascendit in caelum nisi qui descendit de caelo, Filius hominis, qui est in caelo... Qui de caelo venit, super omnes est*, Joann., 3, 13 et 31; et dicit Dominus: *Descendi de caelo, non ut faciam voluntatem meam, sed voluntatem ejus qui misit me*, Joann., 6, 38; et: *Primus homo de terra, terrenus, secundus homo de caelo, caelestis*, 2 Cor., 15, 47. Quae omnia sic intelligi volunt ut Christus de caelo etiam secundum corpus descendisse credatur.

Procedit autem tam haec Valentini positio quam Manichaeorum praemissa ex una falsa radice, quia credebant quod haec omnia terrena a diabolo sint creata. Unde, cum *Filius Dei in hoc apparuerit ut dissolvat opera diaboli*, sicut dicitur 1 Joann., 3, 8., non ei competebat ut de creatura diaboli corpus assumeret; cum etiam Paulus dicat: *Quae societas luci ad tenebras? quae autem conventio Christi ad Belial?* 2 Cor., 14-15. Et quia quae ab eadem radice procedunt similes fructus producunt, in idem falsitatis inconveniens relabitur haec positio cum praedicta.

Uniuscujusque enim speciei sunt determinata essentialia principia, materiam dico et formam, ex quibus constituitur ratio speciei in his quae sunt

ex materia et forma composita. Sed, sicut caro humana et os et hujusmodi sunt materia propria hominis, ita ignis, aer, aqua et terra et hujusmodi qualia sentimus sunt materia carnis et ossis et hujusmodi partium. Si igitur corpus Christi non fuit terrenum, nec in ipso fuit vera caro et verum os, sed omnia secundum apparentiam tantum: et ita etiam non fuit verus homo, sed apparens, cum tamen ut dictum est, ipse dicat: *Spiritus carnem et ossa non habet, sicut me videtis habere,* Luc. 24, 39.

Adhuc, Corpus caeleste secundum suam naturam est incorruptibile et inalterabile, et extra suum *ubi* non potest transferri. Non autem decuit quod Deus Filius dignitati naturae assumptae aliquid detraheret, sed magis quod eam exaltaret. Non igitur corpus caeleste aut incorruptibile ad inferiora portavit, sed magis assumptum terrenum corpus et passibile incorruptibile reddidit et caeleste.

Item, Apostolus dicit de Filio Dei quod *factus est ei ex semine David secundum carnem*, Rom., 1, 3. Sed corpus David terrenum fuit. Ergo et corpus Christi.

Amplius, Idem Apostolus dicit quod *Deus misit Filium suum factum ex muliere*, Galat., 4, 4; et quod *Jacob genuit Joseph virum Mariae, de qua natus est Jesus, qui vocatur Christus*, Matth., 1, 16. Non autem vel ex ea factus vel ex ea natus diceretur, si solum per eam sicut per fistulam transisset, nihil ex ea assumens. Ex ea igitur corpus assumpsit.

Praeterea, Non posset dici mater Jesu Maria, quod Evangelista testatur, Matth. 1, nisi ex ea aliquid accepisset.

Adhuc Apostolus dicit: *Qui sanctificat*, scilicet Christus, *et qui sanctificantur*, scilicet fideles Christi, *ex uno omnes; propter quam causam non confunditur fratres eos vocare, dicens*, Psalm., 21, 23:

Nuntiabo nomen tuum fratribus meis, Heb., 2, 11-12; et infra: *Quia ergo pueri communicaverunt carni et sanguini, et ipse similiter participavit eisdem*, Ibid., 14. Si autem Christus corpus caeleste solum habuit, manifestum est, cum nos corpus terrenum habeamus, quod non sumus ex uno cum ipso, et per consequens neque fratres ejus possumus dici; neque etiam ipse participavit carni et sanguini; nam notum est quod caro et sanguis ex elementis inferioribus componuntur et non sunt naturae caelestis. Patet igitur contra apostolicam sententiam praedictam positionem esse.

Ea vero quibus innituntur manifestum est frivola esse. Non enim Christus descendit de caelo secundum corpus aut animam, sed secundum quod Deus; et hoc ex ipsis verbis Domini accipi potest. Cum enim diceret: *Nemo ascendit in caelum, nisi qui descendit de caelo*, adjunxit: *Filius hominis, qui est in caelo*, Joann., 3, 13; in quo ostendit se ita descendisse de caelo quod tamen in caelo esse non desierit. Hoc autem proprium Deitatis est ut ita in terris sit quod et caelum impleat, secundum illud: *Caelum et terram ego impleo*, Jerem., 23, 24. Non ergo Filio Dei, inquantum Deus est, descendere de caelo competit secundum motum localem; nam quod localiter movetur sic ad unum locum accedit quod ab altero recedit. Dicitur igitur Filius Dei descendisse secundum hoc quod terrenam substantiam sibi copulavit, sicut et Apostolus eum exinanitum dicit, inquantum formam servi accepit, ita tamen quod divinitatis naturam non perdidit.

Id vero quod pro radice hujus positionis assumunt, ex superioribus patet esse falsum: ostensum est enim (l. 2, c. 6 et 15) quod ista corporalia non a diabolo, sed a Deo sunt facta.

CAPUT XXXI.

De errore Apollinaris circa corpus Christi.

Irrationabilius autem his circa incarnationis mysterium Apollinaris erravit, in hoc tamen praedictis concordans quod corpus Christi non fuit de Virgine assumptum, sed, quod est magis impium, aliquid Verbi dicit in carnem Christi fuisse conversum, occasionem erroris sumens ex eo quod dicitur: *Et Verbum caro factum est*, Joan., 1, 14; quod sic intelligendum putavit quasi ipsum Verbum sit conversum in carnem, sicut et intelligitur illud quod legitur: *Ut gustavit Architriclinus aquam vinum factam*, Joan., 2, 9, quod ea ratione dicitur quia conversa est aqua in vinum.

Hujus autem erroris impossibilitatem ex his quae supra (l. 1, c. 13 et 15) ostensa sunt facile est deprehendere.

Ostensum est enim supra quod Deus omnino immutabilis est. Omne autem quod in aliud convertitur manifestum est in illud mutari. Cum igitur Verbum Dei sit verus Deus, ut ostensum est, impossibile est quod Verbum Dei fuerit in carnem mutatum.

Item, Verbum Dei, cum sit Deus, simplex est; ostensum est enim supra (l. 1, c. 28) in Deo compositionem non esse. Si igitur aliquid Verbi Dei est conversum in carnem, oportet totum Verbum conversum esse. Quod autem in aliud convertitur desinit esse id quod prius fuit; aqua enim conversa in vinum jam non est aqua, sed vinum. Igitur post incarnationem, secundum positionem praedictam, Verbum Dei penitus non erit; quod apparet impossibile, tum ex hoc quod Verbum Dei est aeternum, secundum illud: *In principio erat Verbum*, Joan.,

1, 1, tum quia post incarnationem Christus Verbum dicitur, secundum illud: *Vestitus erat veste aspersa sanguine; et vocatur nomen ejus* VERBUM DEI, Apoc., 19, 13.

Amplius, Eorum quae non communicant in materia et in genere uno impossibile est fieri conversionem in invicem; non enim ex linea fit albedo, quia sunt diversorum generum; neque corpus elementare potest converti in aliquod corporum caelestium vel in aliquam incorpoream substantiam aut e converso, cum non conveniant in materia. Verbum autem Dei, cum sit Deus, non convenit neque in genere neque in materia cum quocumque alio, eo quod Deus in genere non est neque materiam habet. Impossibile est igitur Verbum Dei fuisse in carnem conversum vel in quodcumque aliud.

Praeterea, De ratione carnis, ossum et sanguinis et hujusmodi partium est quod sit ex determinata materia. Si igitur Verbum Dei sit in carnem conversum, secundum positionem praedictam, sequetur quod in Christo non fuerit vera caro nec aliquid aliud hujusmodi; et sic etiam non erit verus homo, sed apparens tantum, et alia hujusmodi quae supra (c. 30) contra Valentinum posuimus.

Patet igitur hoc quod Joannes dicit: *Et Verbum caro factum est*, Joan., 1, 14, non sic intelligendum esse quasi Verbum sit conversum in carnem, sed quia carnem assumpsit, ut cum hominibus conversaretur et eis visibilis appareret; unde et subditur: *Et habitavit in nobis et vidimus gloriam ejus etc.* Ib., sicut et in Baruch de Deo dicitur quod *in terris visus est et cum hominibus conversatus est*, Baruch, 3, 38.

CAPUT XXXII.

De errore Arii et Apollinaris circa animam Christi.

Non solum autem circa corpus Christi, sed etiam circa ejus animam aliqui male sensisse inveniuntur.

Posuit enim Arius quod in Christo non fuit anima, sed quod solum carnem assumpsit, cui divinitas loco animae fuit; et ad hoc ponendum necessitate quadam videtur fuisse inductus. Cum enim vellet asserere quod Filius Dei sit creatura et minor Patre, ad hoc probandum illa Sripturarum assumpsit testimonia quae infirmitatem humanam ostendunt in Christo; et, ne aliquis ejus probationem refelleret, dicendo assumpta ab eo testimonia Christo non secundum divinam naturam, sed humanam convenire, nequiter animam removit a Christo, ut, cum quaedam corpori humano convenire non possint, sicut quod miratus est, quod timuit, quod oraverit, necessarium fiat hujusmodi in Filium Dei minorationem inferre. Assumpsit autem in suae positionis assertionem praemissum verbum Joannis dicentis: *Verbum caro factum est*; ex quo accipere volebat quod solam carnem Verbum assumpserit, non autem animam. In hac positione etiam Apollinaris eum secutus est.

Manifestum est autem ex praemissis hanc positionem impossibilem esse.

Ostensum est enim supra (l. 1, c. 27) quod Deus forma corporis esse non potest. Cum igitur Verbum Dei sit Deus, ut ostensum est (c. 3, 11 et 14), impossibile est quod verbum Dei sit forma corporis ut sic carni pro anima esse possit. Utilis autem est haec ratio contra Apollinarem, qui Verbum Dei verum Deum esse confitebatur: et, licet

hoc Arius negaret, tamen etiam contra cum praedicta procedit ratio, quia non solum Deus non potest esse forma corporis, sed nec etiam aliquis supercaelestium spirituum, inter quos supremum Filium Dei Arius ponebat; nisi forte secundum positionem Origenis, qui posuit animas humanas ejusdem speciei et naturae cum supercaelestibus spiritibus esse; cujus opinionis falsitatem supra (l. 2, c. 95) ostendimus.

Item, Subtracto eo quod est de ratione hominis, verus homo esse non potest. Manifestum est autem animam principaliter de ratione hominis esse, cum sit ejus forma. Si igitur Christus animam non habuit, verus homo non fuit, cum tamen eum hominem Apostolus asserat, dicens: *Unus est mediator Dei et hominum, homo Christus Jesus*, 1 Tim. 2, 5.

Adhuc, Ex anima non solum ratio hominis, sed et singularum partium ejus dependet; unde, remota anima, oculus, caro et os hominis mortui aequivoce dicuntur, sicut oculus pictus aut lapideus. Si igitur in Christo non fuit anima, necesse est quod nec vera caro in eo fuerit nec aliqua alia partium hominis; cum tamen hoc Dominus in se esse perhibeat, dicens: *Spiritus carnem et ossa non habet, sicut me videtis habere*, Luc., 24, 39.

Amplius, quod generatur ex aliquo vivente filius ejus dici non potest, nisi in eadem specie procedat; non enim vermis dicitur filius animalis ex quo generatur. Sed, si Christus animam non haberet, non esset ejusdem speciei cum aliis hominibus: quae enim secundum formam differunt ejusdem speciei esse non possunt. Non igitur dici poterit quod Christus sit filius Mariae Virginis aut quod illa sit mater ejus; quod tamen in evangelica Scriptura asseritur.

Praeterea, In Evangelio expresse dicitur quod Christus animam habuit, sicut est illud: *Tristis est*

anima mea usque ad mortem, Matth., 26, 38; et: *Nunc anima mea turbata est*, Joan., 12, 27. Et ne forte dicant ipsum Filium Dei animam dici eo quod secundum eorum positionem loco animae et carnis sit, sumendum est quod Dominus dicit: *Potestatem habeo ponendi eam* (animam meam), *et potestatem habeo iterum sumendi eam*, Joan., 10, 18: ex quo intelligitur aliud quam animam esse in Christo quod habuit potestatem ponendi animam suam et sumendi. Non autem fuit in potestate corporis quod uniretur Filio Dei vel separaretur a Deo, cum hoc etiam naturae potestatem excedat. Oportet igitur intelligi in Christo aliud fuisse animam et aliud divinitatem Filii Dei, cui merito talis potestas tribuatur.

Item, Tristitia, ira et hujusmodi passiones sunt animae sensitivae, ut patet per Philosophum (Physic.. 7). Haec autem in Christo fuisse ex Evangeliis comprobatur. Oportet igitur in Christo fuisse animam sensitivam, de qua planum est quod differt a natura divina Filii Dei.

Sed, quia potest dici humana in Evangeliis metaphorice dici de Christo, sicut de Deo in plerisque locis Sacra Scriptura loquitur, accipiendum est aliquid quod necesse sit ut proprie dictum intelligatur. Sicut enim alia corporalia, quae de Christo Evangelistae narrant, proprie intelliguntur et non metaphorice, ita oportet non metaphorice de ipso intelligi quod manducaverit et per consequens quod esurierit. Esurire autem non est nisi habentis animam sensitivam, cum esuries sit appetitus cibi. Oportet igitur quod Christus habuerit animam sensitivam.

CAPUT XXXIII.

De errore Apollinaris dicentis animam rationalem non fuisse in Christo, et de errore Origenis dicentis animam Christi ante mundum fuisse creatam.

His autem testimoniis evangelicis Apollinaris convictus, confessus est in Christo animam sensitivam fuisse, tamen sine mente et intellectu, ita quod Verbum Dei fuerit illi animae loco intellectus et mentis. Sed nec hoc sufficit ad inconvenientia praedicta vitanda.

Homo enim speciem sortitur humanam ex hoc quod mentem humanam et rationem habet. Si igitur Christus hoc non habuit, verus homo non fuit nec ejusdem speciei nobiscum. Anima autem ratione carens ad aliam speciem pertinet quam anima rationem habens, et enim, secundum Philosophum (Metaphys., 8, text. comm. 10), dicitur quod, in deffinitionibus et speciebus, quaelibet differentia essentialis addita vel subtracta variat speciem, sicut in numeris unitas. Rationale autem est differentia specifica. Si igitur in Christo fuit anima sensitiva sine ratione, non fuit ejusdem speciei cum anima nostra, quae est rationem habens. Nec ipse igitur Christus fuit ejusdem speciei nobiscum.

Adhuc, Inter ipsas animas sensitivas ratione carentes diversitas secundum speciem existit; quod patet ex animalibus irrationalibus, quae ab invicem speciei differunt, quorum tamen unumquodque secundum propriam animam speciem habet. Sic igitur anima sensitiva ratione carens est quasi unum genus sub se plures species comprehendens. Nihil autem est in genere quod non sit in aliqua ejus specie. Si igitur anima Christi fuit in genere anima

sensitivae ratione carentis, oporteret quod contineretur sub aliqua specierum ejus, utpote quod fuerit in specie animae leonis vel equi aut alicujus alterius belluae; quod est omnino absurdum.

Amplius, Corpus comparatur ad animam sicut materia ad formam et sicut instrumentum ad principale agens. Oportet autem materiam proportionatam esse formae, et instrumentum principali agenti. Ergo secundum diversitatem animarum oportet et corporum diversitatem esse; quod et secundum sensum apparet; nam in diversis animalibus inveniunt diversae dispositiones membrorum, secundum quod conveniunt diversis dispositionibus animarum. Si ergo in Christo non fuit anima qualis est anima nostra, nec membra habuisset sicut sunt membra humana.

Praeterea, Cum, secundum Apollinarem, Verbum Dei sit verus Deus, ei admiratio competere non potest; nam ea admiramur quorum causam ignoramus. Similiter autem nec admiratio animae sensitivae competeret, cum ad animam sensitivam non pertineat sollicitari de cognitione causarum in Christo autem admiratio fuit, sicut ex Evangeliis probatur; dicitur enim quod *audiens Jesus* verba Centurionis *miratus est*, Matth., 8, 10. Oportet igitur, praeter divinitatem Verbi et animam sensitivam, in Christo aliquid ponere secundum quod admiratio ei competere possit, scilicet mentem humanam. Manifestum est igitur ex praedictis quod in Christo verum corpus humanum et vera anima humana fuit.

Sic igitur quod Joannes dicit: *Et Verbum caro factum est*, Joann., 1, 14, non sic intelligitur quasi Verbum sit in carnem conversum, neque sic quod Verbum carnem solam assumpserit aut animam sensitivam sine mente; sed, secundum consuetum Scripturae modum, ponitur pars pro toto, ut sic dictum sit: *Verbum caro factum est*, ac si diceretur:

Verbum homo factum est. Nam et animam interdum ponitur pro homine in Scriptura; dicitur enim *Erant omnes animae eorum qui egressi sunt de femore Jacob, septuaginta*, Exod., 1, 5; similiter etiam et caro pro toto homine ponitur; dicitur enim: *Videbit omnis caro pariter quod os Domini locutum est*, Isai, 40, 5. Sic igitur et hic caro pro toto homine ponitur ad exprimendam humanae naturae infirmitatem, quam Verbum assumpsit.

Si autem Christus humanam carnem et humanam animam habuit, ut ostensum est, manifestum est animam Christi non fuisse ante corporis ejus conceptionem. Ostensum est enim (l. 2, c. 83) quod humanae animae propriis corporibus non praeexistunt. Unde patet falsum esse Origenis dogma dicentis animam Christi ab intio aut corporales creaturas cum omnibus aliis spiritualibus creaturis creatam, et a Verbo Dei assumptam et demum circa finem saeculorum pro salute hominum carne fuisse indutam.

CAPUT XXXIV.

De errore Theodori Mopsuesteni circa unionem Verbi ad hominem.

Ex praemissis igitur apparet quod Christo nec divina natura defuit, ut Ebion, Cerinthus et Photinus dixerunt, nec verum corpus humanum, secundum errorem Manichaei atque Valentini, nec etiam humana anima, sicut posuerunt Arius et Apollinaris. His igitur tribus substantiis in Christo convenientibus, scilicet divinitate, anima humana et vero humano corpore, circa horum unionem quid sentiendum sit, secundum Scripturarum documenta, inquirendum restat.

Theodorus igitur Mopsuestenus et Nestorius ejus sectator talem sententiam de praedicta unione pro-

tulerunt. Dixerunt enim quod anima humana et corpus humanum naturali unione convenerunt in Christo ad constitutionem unius hominis ejusdem speciei et naturae cum aliis hominibus, et quod in hoc homine Deus habitavit sicut in templo suo, scilicet per gratiam, sicut et in aliis hominibus sanctis; unde illud quod ipse Judaeis dixit: *Solvite templum hoc, et in tribus diebus excitabo illud*, Joan., 2, 19; et postea Evangelista, quasi exponens, subdit: *Ille autem dicebat de templo corporis sui*, Ibid., 21; et Apostolus, quod *in ipso complacuit omnem plenitudinem inhabitare*, Coloss., 1, 19. Et ex hoc consecuta est ulterius quaedam affectualis unio inter hominem illum et Deum, dum et homo ille bona sua voluntate Deo inhaesit et Deus sua voluntate illum acceptavit, secundum illud: *Qui me misit mecum est et non reliquit me solum, quia ego, quae placita sunt ei, facio semper*, Joann., 8, 29, ut sic intelligatur talis esse unio hominis illius ad Deum qualis est unio de qua Apostolus dicit: *Qui adhaeret Deo, unus spiritus est*, 1 Cor., 6, 17. Et, sicut ex hac unione nomina quae proprie Deo conveniunt ad homines transferuntur, ut dicantur dii et filii Dei et Domini et Sancti et Christi, sicut ex diversis locis Scripturae patet, ita et nomina divina homini illi conveniunt, ut, propter Dei inhabitationem et unionem affectus, dicatur et Deus et Dei Filius et Dominus et Sanctus et Christus. Sed tamen, quia in illo homine major plenitudo gratiae fuit quam in aliis hominibus sanctis, fuit prae caeteris templum Dei, et arctius Deo secundum affectum unitus, et singulari quodam privilegio divina nomina participavit; et propter hanc excellentiam gratiae constitutus est in participatione divinae dignitatis et honoris, ut scilicet coadoretur Deo.

Et sic, secundum praedicta, oportet quod alia sit persona Verbi Dei et alia persona illius homi-

nis qui Verbo Dei coadoratur. Et, si dicatur una persona utriusque, hoc erit propter unionem affectualem praedictam, ut sic dicatur homo ille et Dei Verbum una persona sicut dicitur de viro et muliere quod jam non sunt duo, sed una caro. Et, quia talis unio non facit ut quod de uno dicitur de altero dici possit (non enim quidquid convenit viro verum est de muliere, aut e converso), ideo in unione Verbi et illius hominis hoc observandum putant quod ea quae sunt propria illius hominis, ad humanam naturam pertinentia, de Verbo Dei aut de Deo convenienter dici non possunt; sicut homini illi convenit quod sit natus de Virgine, quod passus mortuus et sepultus, et hujusmodi; quae omnia asserunt de Deo vel de Dei Verbo dici non debere.

Sed, quia sunt quaedam nomina quae, etsi Deo principaliter conveniant, communicantur tamen hominibus per aliquem modum, sicut Christus, Dominus, Sanctus et etiam Filius Dei, de hujusmodi nominibus, secundum eos, nihil prohibet praedicta praedicari. Convenienter enim dicitur, secundum eos, quod Christus, Dominus gloriae, vel Sanctus Sanctorum, vel Dei Filius, sit natus de Virgine, passus mortuus et sepultus; unde et beatam Virginem, non matrem Dei vel Verbi Dei, sed matrem Christi nominandam esse dicunt.

Sed, si quis diligenter consideret, praedicta positio veritatem incarnationis excludit.

Non enim, secundum praedicta, Verbum Dei fuit homini illi unitum, nisi secundum inhabitationem per gratiam, ex qua consequitur unio voluntatum. Inhabitatio autem Verbi Dei in homine non est Verbum Dei incarnatum; habitavit enim Verbum Dei et Deus ipse in omnibus Sanctis a constitutione mundi, secundum illud Apostoli: *Vos estis templum Dei vivi, sicut dicit Dominus: Quoniam inhabitabo*

in illis, 2 Cor., 6, 16; quae tamen inhabitatio incarnatio dici non potest; alioquin, frequenter ab initio mundi Deus incarnatus fuisset. — Nec etiam ad incarnationis rationem sufficit si Verbum Dei aut Deus pleniori gratia habitavit in illo homine, quia magis et minus speciem non diversificant unionis. Cum igitur christiana religio in fide incarnationis fundetur, evidenter apparet quod praedicta positio fundamentum christianae religionis tollit.

Praeterea, Ex ipso modo loquendi Scripturarum falsitas praedictae positionis apparet. Inhabitationem enim Verbi Dei in sanctis hominibus consuevit Sacra Scriptura his modis significare: *Locutus est Dominus ad Moysen*, vel: *Dicit Dominus ad Moysen*; *Factum est verbum Domini ad Jeremiam*, *aut* ad aliquem aliorum Prophetarum; *Factum est verbum Domini in manu Aggaei Prophetae.* Nunquam autem legitur quod Verbum Domini factum sit vel Moyses vel Jeremias vel aliquis aliorum. Hoc autem modo singulariter unionem Dei verbi ad carnem Christi designat Evangelista, dicens: *Et Verbum caro factum est*, Joann., 1, 14, ut supra expositum est. Manifestum est igitur quod non solum per modum inhabitationis Verbum Dei In homine Christo fuit, secundum traditiones Scripturae.

Item, Omne quod factum est aliquid est illud quod factum est, sicut quod factum est homo est homo, et quod factum est album est album. Sed Verbum Dei factum est homo, ut ex praemissis habetur. Igitur Verbum Dei est homo. Impossibile est autem ut duorum differentium persona aut hypostasi vel supposito unum de altero praedicetur (1): cum enim dicitur *Homo est animal*, idipsum quod animal est, homo est; et cum dicitur: *Homo est albus*, ipse homo

(1) *Ut duorum differentium persona..*, i. e. ut unum duorum quae differunt persona aut hypostasi aut supposito praedicetur de altero.

albus esse signatur, licet albedo sit extra rationem humanitatis; et ideo nullo modo dici potest quod Socrates sit Plato vel aliquod aliud singularium ejusdem vel alterius speciei. Si igitur Verbum caro factum est, id est homo, ut Evangelista testatur, impossibile est quod Verbi Dei et illius hominis sint duae personae vel duae hypostases vel duo supposita.

Adhuc, Pronomina demonstrativa ad personam referuntur vel hypostasim vel suppositum; nemo enim diceret: *Ego curro*, alio currente, nisi forte figurative, utpote quod alius loco ejus curreret. Sed ille homo qui dictus est Jesus dicit de se: *Antequam Abraham fieret, ego sum*, Joann., 8, 58; et: *Ego et Pater unum sumus*, Joann., 10, 30; et plura alia quae manifeste ad divinitatem Verbi pertinent. Ergo manifestum est quod persona illius hominis loquentis et hypostasis est ipsa persona Filii Dei.

Amplius, Ex superioribus patet quod neque corpus Christi de caelo descendit, secundum errorem Valentini, neque anima, secundum errorem Origenis; unde restat quod ad Verbum Dei pertineat quod dicitur descendisse, non motu locali, sed ratione unionis ad inferiorem naturam, ut supra dictum est. Sed ille homo, ex persona sua loquens, dicit se descendisse de caelo: *Ego sum panis vivus, qui de caelo descendi*, Joann., 6, 51. Necesse est igitur personam et hypostasim illius hominis esse personam Verbi Dei.

Item, Manifestum est quod ascendere in caelum Christo homini convenit, qui, *videntibus Apostolis, elevatus est*, ut dicitur Act. Apost., 1, 9. Descendere autem de caelo Verbo Dei convenit. Sed Apostolus dicit: *Qui descendit, ipse est et qui ascendit*, Ephes., 4, 10. Ipsa igitur est persona et hypostasis illius hominis quae est persona et hypostasis Verbi Dei.

Adhuc, Ei qui originem habet ex mundo et non fuit antequam esset in mundo non convenit venire in mundum. Sed homo Christus secundum carnem originem habet ex mundo, quia verum corpus humanum et terrenum habuit, ut ostensum est (c. 27); secundum animam vero non fuit antequam esset in mundo; habuit enim veram animam humanam, de cujus natura est ut non sit antequam corpori uniatur. Relinquitur igitur quod homini illi ex sua humanitate non conveniat venire in mundum. Ipse autem se dicit venisse in mundum: *Exivi*, inquit, *a Patre, et veni in mundum*, Joann., 16, 28. Manifestum est igitur quod id quod Verbo Dei convenit de homine illo dicitur vere; nam quod Verbo Dei conveniat venire in mundum manifeste ostendit Joannes Evangelista, dicens: *In mundo erat et mundus per ipsum factus est et mundus eum non cognovit. In propria venit, etc.* Joann., 1, 10-11. Oportet igitur personam et hypostasim illius hominis loquentis esse personam et hypostasim Verbi Dei.

Item, Apostolus dicit: *Ingrediens mundum dicit: Hostiam et oblationem noluisti, corpus autem aptasti mihi*, Hebr., 10, 5. Ingrediens autem mundum Verbum Dei est, ut ostensum est. Ipsi ergo Dei Verbo corpus aptatur, ut scilicet sit proprium corpus ejus; quod dici non posset, nisi esset eadem hypostasis Verbi Dei et illius hominis. Oportet igitur esse eamdem hypostasim Dei Verbi et illius hominis.

Amplius, Omnis mutatio vel passio conveniens corpori alicujus potest attribui ei cujus est corpus; si enim corpus Petri vulneretur flagelletur aut moriatur, potest dici quod Petrus vulneratur flagellatur aut moritur. Sed corpus illius hominis fuit corpus Verbi Dei, ut ostensum est. Ergo omnis passio quae in corpore illius hominis facta fuit

potest Verbo Dei attribui. Recte igitur potest dici quod Verbum Dei et Deus est passus, crucifixus, mortuus et sepultus, quod ipsi negabant.

Item, Apostolus dicit: *Decebat eum, propter quem omnia, et per quem omnia, qui multos filios in gloriam adduxerat auctorem salutis eorum per passionem consummari*, Hebr., 2, 10. Ex quo habetur quod ille propter quem sunt omnia et qui homines in gloriam adducit et qui est auctor salutis humanae, passus est et mortuus. Sed haec quatuor singulariter sunt Dei, et nulli alii attribuuntur; dicitur enim: *Universa propter semetipsum operatus est Dominus*, Proverb., 16, 4; et de Verbo Dei dicitur: *Omnia per ipsum facta sunt,* Joann., 1, 3; et: *Gratiam et gloriam dabit Dominus,* Psalm., 83, 12; et alibi: *Salus autem justorum a Domino,* Psalm., 36, 39. Manifestum est igitur recte dici Deum, Dei Verbum, esse passum et mortuum.

Praeterea, Licet aliquis homo participatione divini dominii dominus dici possit, nullus homo tamen neque creatura aliqua potest dici Dominus gloriae; quia gloriam futurae beatitudinis solus Deus ex natura possidet, alii vero per donum gratiae; unde et dicitur: *Dominus virtutum ipse est Rex gloriae,* Psalm., 23, 10. Sed Apostolus dicit Dominum gloriae esse crucifixum: *Si enim cognovissent, nunquam Dominum gloriae crucifixissent,* 1 Cor., 2, 8. Vere igitur dici potest quod Deus sit crucifixus.

Adhuc, Verbum Dei dicitur Dei Filius per naturam, ut ex supradictis (c. 11 et 14) patet; homo autem, propter inhabitationem Dei, dicitur Dei filius per gratiam adoptionis. Sic igitur in Domino Jesu Christo, secundum positionem praedictam, est accipere utrumque filiationis modum; nam Verbum inhabitans est Dei Filius per naturam; homo inhabitatus est Dei filius per gratiam adoptionis. Unde homo ille non potest dici proprius vel unigenitus

Dei Filius, sed solum Dei Verbum quod secundum proprietatem nativitatis singulariter a Patre genitum est. Attribuit autem Scriptura proprio et unigenito Dei Filio passionem et mortem; dicit enim Apostolus: *Proprio filio suo non pepercit, sed pro nobis omnibus tradidit illum*, Rom., 8, 32; et: *Sic Deus dilexit mundum, ut Filium suum unigenitum daret, ut omnis qui credit in eum non pereat, sed habeat vitam aeternam*, Joann., 3, 16. Et quod loquitur de traditione ad mortem, patet per id quod eadem verba supra praemiserat, de Filio hominis crucifixo dicens: *Sicut Moyses exaltavit serpentem in deserto, ita oportet exaltari Filium hominis, ut omnis qui credit in ipsum, non pereat, sed habeat vitam aeternam*, Ibid., 14-15. Et Apostolus mortem Christi indicium divinae dilectionis ad mundum esse ostendit, dicens: *Commendat suam charitatem Deus in nobis; quoniam, cum adhuc peccatores essemus, secundum tempus Christus pro nobis mortuus est*, Rom., 5, 8-9. Recte igitur dici potest quod Verbum Dei Deus sit passus et mortuus.

Item, Ex hoc dicitur aliquis filius alicujus matris quia corpus ejus ex ea sumitur, licet anima non sumatur ex matre sed ab exteriori sit. Corpus autem illius hominis ex virgine matre sumptum est; ostensum est autem corpus illius hominis esse corpus filii Dei naturalis, idest Verbi Dei. Convenienter igitur dicitur quod beata Virgo sit mater Verbi Dei, et etiam Dei, licet divinitas Verbi a matre non sumatur; non enim oportet quod filius totum quod est de sua substantia a matre sumat, sed solum corpus.

Amplius, Apostolus dicit: *Misit Deus Filium suum factum ex muliere*, Galat., 4, 4; ex quibus verbis ostenditur qualiter missio Filii Dei sit intelligenda. Eo enim dicitur missus quod factus est ex muliere; quod quidem verum esse non posset,

nisi Filius Dei ante fuisset quam factus esset ex muliere; quod enim in aliquid mittitur prius esse intelligitur quam sit in eo in quod mittitur. Sed homo ille qui est filius adoptivus, secundum Nestorium, non fuit antequam natus esset ex muliere. Quod ergo dicit: *Misit Deus filium suum*, non potest intelligi de filio adoptivo, sed oportet quod intelligatur de filio naturali, idest de Deo Dei Verbo. Sed ex hoc quod aliquis factus est ex muliere dicitur filius mulieris. Deus ergo Dei Verbum est filius mulieris. — Sed forte diceret aliquis non debere verbum Apostoli sic intelligi quod Dei Filius ad hoc sit missus ut sit factus ex muliere, sed ita quod Dei Filius, qui est factus ex muliere et sub lege, ad hoc sit missus ut eos qui sub lege erant redimeret: et secundum hoc, quod dicit, *Filium suum*, non oportebit intelligi de filio naturali, sed de homine illo qui est filius adoptionis. Sed hic sensus excluditur ex ipsis Apostoli verbis. Non enim a lege potest absolvere nisi ille qui super legem existit, qui est auctor legis. Lex autem a Deo posita est. Solius igitur Dei est a servitute legis eripere. Hoc autem attribuit Apostolus Filio Dei, de quo loquitur. Filius ergo Dei, de quo loquitur, est filius naturalis. Verum ergo est dicere quod naturalis Dei filius, idest Deus Dei Verbum, est factus ex muliere.

Praeterea, Idem patet per hoc quod redemptio humani generis ipsi Deo attribuitur: *Redemisti me, Domine Deus veritatis*, Psalm., 30, 6.

Adhuc, Adoptio filiorum Dei fit per Spiritum Sanctum, secundum illud: *Accepistis spiritum adoptionis filiorum*, Rom., 8, 15. Spiritus autem Sanctus non est donum hominis, sed Dei. Ergo filiorum adoptio non causatur ab homine, sed a Deo. Causatur autem a Filio Dei, misso a Deo et facto ex muliere; quod patet per id quod Apostolus sub-

dit: *Ut adoptionem filiorum reciperemus*, Galat., 4, 5. Oportet igitur verbum Apostoli intelligi de Filio Dei naturali. Deus igitur Dei Verbum factus est ex muliere, idest ex Virgine matre.

Item, Joannes dicit: *Et Verbum caro factum est*, Joann., 1, 14. Non autem habet carnem nisi ex muliere. Verbum igitur factum est ex muliere, idest ex Virgine matre; Virgo enim est mater Dei Verbi.

Amplius, Apostolus dicit quod *Christus est* ex patribus *secundum carnem, qui est super omnia Deus benedictus in saecula*, Rom., 9, 5. Non autem ex patribus nisi mediante Virgine. Deus igitur qui est super omnia est ex Virgine secundum carnem. Virgo igitur est mater Dei secundum carnem.

Adhuc, Apostolus dicit de Christo Jesu: *Qui, cum in forma Dei esset..., semetipsum exinanivit, formam servi accipiens in similitudinem hominum factus*, Philipp., 2, 6-7; ubi manifestum est, si, secundum Nestorium, Christum dividamus in duos, scilicet in hominem illum qui est filius adoptivus et in filium Dei naturalem qui est Verbum Dei, quod hoc non potest intelligi de homine illo. Ille enim homo, si purus homo sit, non prius fuit in forma Dei ut postmodum in similitudinem hominum fieret, sed magis e converso homo existens divinitatis particeps factus est, in quo non fuit exinanitus, sed exaltatus. Oportet igitur quod intelligatur de Verbo Dei quod prius fuerit ab aeterno in forma Dei, idest in natura Dei, et postmodum exinanivit semetipsum in similitudinem hominum factus. Non potest autem intelligi ista exinanitio per solam inhabitationem Verbi Dei in homine Jesu Christo. Nam Verbum Dei in omnibus Sanctis a principio mundi habitavit per gratiam, nec tamen dicitur exinanitum; quia Deus sic suam bonitatem creaturis communicat quod nihil ei subtrahitur, sed

magis quodammodo exaltatur, secundum quod ejus sublimitas ex bonitate creaturarum apparet, et tanto amplius quanto creaturae fuerint meliores. Unde, si Verbum Dei plenius habitavit in homine Christo quam in aliis Sanctis, minus in hoc quam in aliis convenit exinanitio Verbi. Manifestum est igitur quod unio Verbi ad humanam naturam non est intelligenda secundum solam inhabitationem Verbi Dei in homine illo, ut Nestorius dicebat, sed secundum quod Verbum Dei vere factum est homo. Sic enim solum habebit locum exinanitio, ut scilicet dicatur Verbum Dei exinanitum, idest parvum factum, non amissione propriae magnitudinis sed assumptione humanae parvitatis; sicut si anima praeexisteret corpori et diceretur fieri substantia corporea quae est homo, non mutatione propriae naturae, sed assumptione naturae corporeae.

Praeterea, Manifestum est quod Spiritus Sanctus in homine Christo habitavit; dicitur enim quod *Jesus plenus Spiritu Sancto regressus est a Jordane*, Luc. 4, 1. Si igitur incarnatio Verbi secundum hoc solum intelligenda est quod Verbum Dei in homine illo plenissimae habitavit, necesse erit dicere quod etiam Spiritus Sanctus erit incarnatus, quod est omnino alienum a doctrina fidei.

Adhuc, Manifestum est Verbum Dei in Sanctis Angelis habitare, qui participatione Verbi intelligentia replentur; dicit enim Apostolus: *Nusquam Angelos apprehendit, sed semen Abrahae apprehendit*, Heb., 2, 16. Manifestum est igitur quod assumptio humanae naturae a Verbo non est secundum solam inhabitationem accipienda.

Adhuc, Si, secundum positionem Nestorii, Christus separetur in duos secundum hypostasim differentes, idest in Verbum Dei et hominem illum, impossibile est quod Verbum Dei Christus dicatur; quod patet tum ex modo loquendi Scripturae, quae

nunquam ante incarnationem Domini Deum aut Dei Verbum nominat Christum, tum etiam ex ipsa nominis ratione. Dicitur enim Christus quasi unctus: unctus autem intelligitur oleo exultationis, idest Spiritu Sancto, ut Petrus, exponit, Act. Apost., 10, 38. Non autem potest dici quod Verbum Dei sit unctum Spiritu Sancto, quia sic Spiritus Sanctus esset major Filio, ut sanctificans sanctificato. Oportebit igitur quod hoc nomen *Christus* solum pro homine illo possit intelligi. Quod ergo dicit Apostolus: *Hoc sentite in vobis quod et in Christo Jesu*, ad hominem illum referendum est. Subdit autem: *Qui, cum in forma Dei esset, non rapinam arbitratus est esse se aequalem Deo*, Philipp., 2, 5-6. Verum igitur est dicere quod homo ille est in forma, idest in natura Dei, et aequalis Deo. Licet autem homines dicantur dii vel filii Dei propter inhabitantem Deum, nunquam tamen dicitur quod sint aequales Deo. Patet igitur quod homo Christus non per solam inhabitationem dicitur Deus.

Item, Licet nomen Dei ad sanctos homines transferatur propter inhabitationem gratiae, nunquam tamen omnia quae sunt solius Dei, sicut creare caelum et terram, aut aliquid hujusmodi, de aliquo Sanctorum propter inhabitationem gratiae dicitur. Christo autem homini attribuitur omnium creatio. Dicitur enim: *Considerate Apostolum et Pontificem confessionis nostrae Jesum* Christum *qui fidelis est ei qui fecit illum, sicut et Moyses in omni domo*, Hebr., 3, 1-2; quod oportet de homine illo et non de Dei Verbo intelligi, tum quia ostensum est quod, secundum positionem Nestorii, Verbum Dei Christus dici non potest, tum quia Verbum Dei non est factum sed genitum. Addit autem Apostolus: *Amplioris gloriae iste prae Moyse dignus est habitus quanto ampliorem honorem habet domus, qui fabricavit illam*, Hebr., 3, 3. Homo

igitur Christus fabricavit domum Dei; quod consequenter Apostolus probat, subdens: *Omnis namque domus fabricatur ab aliquo; qui autem omnia creavit Deus est*, Ibid., 4. Sic igitur Apostolus probat quod homo Christus fabricavit domum Dei, per hoc quod Deus creavit omnia; quae probatio nulla esset, nisi Christus esset Deus creans omnia. Sic igitur homini illi attribuitur creatio universorum, quod est proprium opus Dei. Est igitur homo Christus ipse Deus secundum hypostasim et non ratione inhabitationis tantum.

Amplius, Manifestum est quod homo Christus, loquens de se, multa divina dicit et supernaturalia, ut est illud: *Ego resuscitabo eum in novissimo die*, Joann., 6, 40; et: *Ego vitam aeternam do eis*, Joann., 10, 28. Quod quidem esset summae superbiae, si ille homo loquens non esset secundum hypostasim ipse Deus, sed solum haberet Deum inhabitantem. Hoc autem homini Christo non competit, qui de se dicit: *Discite a me, quia mitis sum et humilis corde*, Matth., 11, 29. Est igitur eadem persona hominis illius et Dei.

Praeterea, Sicut legitur in Scripturis quod homo ille est exaltatus (dicitur enim: *Dextera Dei exaltatus etc.*, Act. Apost., 2, 33), ita legitur quod Deus sit exinanitus: *Semetipsum exinanivit etc.*, Philipp., 2, 7. Sicut igitur sublimia possunt dici de homine illo ratione unionis, ut quod sit Deus, quod resuscitet mortuos, et alia hujusmodi, ita de Deo possunt dici humilia, ut quod sit natus de Virgine passus, mortuus et sepultus.

Adhuc, Relativa tam verba quam pronomina idem suppositum referunt: dicit enim Apostolus, loquens de Filio Dei: *In ipso condita sunt universa in caelis, et in terra visibilia et invisibilia*, Coloss., 1, 6; et postea subdit: *Et ipse est caput corporis Ecclesiae, qui est principium, primogenitus*

ex mortuis, Ibid., 18. Manifestum est autem quod hoc quod dicitur: *In ipso condita sunt universa*, ad Verbum Dei pertinet; quod autem dicitur: *Primogenitus ex mortuis*, homini Christo competit. Sic igitur Dei Verbum et homo Christus sunt unum suppositum et per consequens una persona; et oportet quod quidquid dicitur de homine illo dicatur de Verbo Dei, et e converso.

Item, Apostolus dicit: *Unus Dominus Jesus Christus, per quem omnia*, 1 Cor., 8, 6. Manifestum est autem quod *Jesus Christus*, nomen illius hominis per quem omnia, convenit Verbo Dei. Sic igitur Verbum Dei et homo ille sunt unus Dominus, nec duo domini nec duo filii, ut Nestorius dicebat; et ex hoc ulterius sequitur quod Verbi Dei et hominis sit una persona.

Si quis autem diligenter consideret, haec Nestorii opinio quantum ad incarnationis mysterium parum differt ab opinione Photini; quia uterque hominem illum Deum asserebat solum propter inhabitationem gratiae; quamvis Photinus dixerit quod ille homo nomen divinitatis et gloriam per passionem et bona opera meruit, Nestorius autem confessus est quod a principio suae conceptionis hujusmodi nomen et gloriam habuit propter plenissimam habitationem Dei in ipso. Circa generationem autem aeternam Verbi multum differebant; nam Nestorius eam confitebatur, Photinus vero negabat omnino.

CAPUT XXXV.

Contra errorem Eutychetis.

Quia ergo, sicut multipliciter ostensum est, ita oportet mysterium incarnationis intelligi quod Verbi Dei et hominis sit una eademque persona, relinqui-

tur tamen quaedam circa hujus veritatis considerationem difficultas. Naturam enim divinam necesse est ut sua personalitas consequatur. Similiter autem videtur et de humana natura; nam omne quod subsistit in intellectuali vel rationali natura habet rationem personae. Unde non videtur esse possibile quod sit una persona et sint duae naturae divina et humana.

Ad hujus autem difficultatis solutionem diversi diversas positiones attulerunt. Eutyches enim, ut unitatem personae contra Nestorium servaret in Christo, dicit in Christo esse etiam unam naturam, ita quod, quamvis ante unionem essent duae naturae distinctae, divina et humana, in unione tamen coierunt in unam naturam; et sic dicebat Christi personam ex duabus naturis esse, non autem in duabus naturis subsistere; propter quod in chalcedonensi Synodo est condemnatus.

Hujus autem positionis falsitas ex multis apparet.

Ostensum enim est supra quod in Christo Jesu et corpus fuit et anima rationalis et divinitas. Et manifestum est quod corpus Christi, etiam post unionem, non fuit ipsa Verbi divinitas: nam corpus Christi, etiam post unionem, passibile fuit et corporeis oculis visibile et lineamentis membrorum distinctum; quae omnia aliena sunt a divinitate Verbi, ut ex superioribus (l. 1, c. 20) patet. Similiter etiam anima Christi, post unionem, aliud fuit a divinitate Verbi, quia anima Christi, etiam post unionem, passionibus tristitiae et doloris et irae affecta fuit; quae etiam divinitati Verbi nullo modo convenire possunt, ut ex praemissis patet. Anima autem humana et corpus constituunt humanam naturam. Sic igitur, etiam post unionem humana natura in Christo fuit aliud a divinitate Verbi, quae est natura divina. Sunt igitur in Christo, etiam post unionem, duae naturae.

Item, Natura est secundum quam res aliqua dicitur res naturalis. Dicitur autem res naturalis ex hoc quod habet formam, sicut et res artificialis; non enim dicitur domus antequam habeat formam naturae suae. Forma igitur rei naturalis est ejus natura. Oportet ergo dicere quod in Christo sint duae formae, etiam post unionem. Dicit enim Apostolus de Christo Jesu quod, *cum in forma Dei esset...,* *formam servi accepit*, Philipp., 2, 6-7. Non autem potest dici quod sit eadem forma Dei et forma servi; nihil enim accipit quod jam habet; et sic, si eadem est forma Dei et forma servi, cum jam formam Dei habuisset, non accepisset formam servi. Neque iterum potest dici quod forma Dei in Christo per unionem sit corrupta, quia sic Christus post unionem non esset Deus. Neque iterum potest dici quod forma servi sit corrupta in unione, quia sic non accepisset formam servi. Sed nec dici potest quod forma servi sit permixta formae Dei, quia quae permiscentur non manent integra, sed partim utrumque corrumpitur; unde non diceret quod accepisset formam servi, sed aliquid ejus. Et sic oportet dici, secundum verba Apostoli, quod in Christo, etiam post unionem, fuerunt duae formae; ergo duae naturae.

Amplius, Nomen naturae primo impositum est ad significandum ipsam generationem nascentium, et exinde translatum est ad significandum principium generationis hujusmodi, et inde ad significandum principium motus intrinsecum mobili; et, quia hujusmodi principium est materia vel forma, ulterius natura dicitur forma vel materia rei naturalis habentis in se principium motus; et, quia forma et materia constituunt essentiam rei naturalis, extensum est nomen naturae ad significandum essentiam cujuscumque rei in natura existentis, ut sic natura alicujus rei dicatur essentia quam significat definitio; et hoc modo hic

de natura est quaestio; sic enim dicimus humanam naturam esse in Christo et divinam. Si igitur, ut Eutyches posuit, humana natura et divina fuerunt duae ante unionem, sed ex eis in unione conflata est una natura, oportet hoc esse aliquo eorum modorum secundum quos ex multis natum est unum fieri. Fit autem unum ex multis: Uno quidem modo secundum ordinem tantum, sicut ex multis domibus fit civitas et ex multis militibus fit exercitus: alio modo, ordine et compositione, sicut ex partibus domus conjunctis et per contactum et per colligationem domus fit. Sed hi duo modi non competunt ad constitutionem unius naturae ex pluribus. Ea igitur quorum forma est ordo vel compositio non sunt res naturales, ut sic eorum unitas possit dici unitas naturae. Tertio modo, ex pluribus fit unum per commixtionem, sicut ex quatuor elementis fit corpus mixtum. Hic etiam modus nullo modo competit ad propositum: — primo quidem, quia mixtio non est nisi eorum quae communicant in materia et quae agere et pati ad invicem nata sunt: quod quidem hic esse non potest: ostensum est enim (l. 1, c. 16 et 17) quod Deus immaterialis et omnino impassibilis est: — secundo, quia ex his quorum unum multum excedit aliud mixtio fieri non potest; si quis enim guttam vini mittat in mille amphoras aquae, non erit mixtio, sed corruptio vini; propter quod etiam nec ligna in fornacem ignis missa dicimus misceri igni, sed ab igne consumi, propter excellentem ignis virtutem; divina autem natura in infinitum humanam excedit, cum virtus Dei sit infinita, ut ostensum est (l. 1, c. 43); nullo igitur modo posset fieri mixtio utriusque naturae. — tertio, quia, dato quod fieret mixtio, neutra natura remaneret salva; miscibilia enim in mixto non salvantur, si sit vera mixtio; facta igitur permixtione utriusque naturae, divinae scilicet et hu-

mamae, neutra natura remaneret, sed aliquid tertium; et sic Christus non esset Deus neque homo. Non igitur sic potest intelligi quod Eutyches dixit, ante unionem fuisse duas naturas, post unionem vero unam in Domino Jesu Christo, quasi ex duabus naturis sit constituta una natura. Relinquitur ergo quod intelligatur hoc modo quod altera tantum earum post unionem remanserit. Aut igitur fuit in Christo sola natura divina, et id quod videbatur in eo humanum fuit phantasticum, ut Manichaeus dixit, aut divina natura conversa est in humanam naturam, ut Apollinaris dixit; contra quos supra disputavimus. Relinquitur igitur hoc esse impossibile, ante unionem fuisse duas naturas in Christo, post unionem vero unam.

Amplius, Nunquam invenitur ex duabus naturis manentibus fieri unam; eo quod quaelibet natura est quoddam totum, ea vero ex quibus aliquid constituitur cadunt in ratione partis. Unde, cum ex anima et corpore fiat unum, neque corpus neque anima natura dici potest, sicut nunc loquimur de natura, quia neutrum habet speciem completam, sed utrumque est pars unius naturae. Cum igitur natura humana sit quaedam natura completa, et similiter natura divina, impossibile est quod concurrant in unam naturam, nisi vel utraque vel alia corrumpatur; quod esse non potest, cum ex supradictis pateat unum Christum et verum Deum et verum hominem esse. Impossibile est igitur in Christo unam esse tantum naturam.

Item, Ex duobus manentibus una natura constituitur: vel sicut ex partibus corporalibus, sicut ex membris constituitur animal, quod hic dici non potest, cum divina natura non sit aliquid corporeum; vel sicut ex materia et forma constituitur aliquid unum, sicut ex anima et corpore animal; quod etiam non potest in proposito dici; ostensum est enim

(l. 1, c. 17 et 27) quod Deus neque materia est neque alicujus forma esse potest. Si igitur Christus est verus Deus et verus homo, ut ostensum est, impossibile est quod in eo sit una natura tantum.

Adhuc, Subtractio vel additio alicujus essentialis principii variat speciem rei, et per consequens mutat naturam, quae nihil est aliud quam essentia quam significat definitio, et dictum est (cap. 33.); et propter hoc videmus quod differentia specifica addita vel subtracta definitioni facit differre secundum speciem, sicut animal rationale et ratione carens specie differunt, et sicut in numeris unitas addita vel subtracta facit aliam et aliam speciem numeri. Forma autem est essentiale principium. Omnis igitur formae additio facit aliam speciem et aliam naturam, sicut nunc loquimur de natura. Si igitur divinitas Verbi addatur humanae naturae sicut forma, faciet aliam naturam; et sic Christus non erit humanae naturae, sed cujusdam alterius, sicut corpus animatum est alterius naturae quam id quod est corpus tantum.

Adhuc, Ea quae non conveniunt in natura non sunt similia secundum speciem, ut homo et equus. Si autem natura Christi sit composita ex divina et humana, manifestum est quod non erit natura Christi in aliis hominibus. Ergo non erit similis nobis secundum speciem; quod est contra Apostolum dicentem quod *debuit per omnia fratribus assimilari*, Hebr., 2, 17.

Praeterea, Ex forma et materia semper constituitur una species, quae est praedicabilis de pluribus, actu vel potentia, quantum est de ratione speciei. Si igitur humanae naturae divina natura quasi forma adveniat, oportebit quod ex commixtione utriusque quaedam communis species resultet, quae sit a multis participabilis. Quod patet esse falsum; non enim est nisi unus Jesus Christus, Deus

et homo. Non igitur divina et humana natura in Christo constituerunt unam naturam.

Amplius, Hoc etiam videtur a fide alienum esse quod Eutyches dixit, ante unionem in Christo fuisse duas naturas. Cum enim humana natura ex anima et corpore constituatur, sequitur quod vel anima vel corpus aut utrumque ante Christi incarnationem fuerit; quod, per supradicta patet esse falsum. Est igitur fidei contrarium dicere quod, ante unionem, fuerint duae naturae Christi, et, post unionem, una.

CAPUT XXXVI.

De errore Macarii antiocheni, ponentis unam tantum voluntatem in Christo.

Fere autem in idem redire videtur et Macarii antiocheni positio, dicentis in Christo esse unam tantum operationem et voluntatem.

Cujuslibet enim naturae est aliqua operatio propria; nam forma est operationis principium, secundum quam unaquaeque natura habet propriam speciem; unde oportet quod, sicut diversarum naturarum sunt diversae formae, ita sint et diversae actiones. Si igitur in Christo sit una tantum actio, sequitur quod in eo sit una tantum natura; quod est eutychianae haeresis. Relinquitur igitur falsum esse quod in Christo sit una tantum operatio.

Item, In Christo est divina natura perfecta, per quam consubstantialis est Patri, et humana natura perfecta, secundum quam est unius speciei nobiscum. Sed de perfectione divinae naturae est voluntatem habere, ut ostensum est (l. 1, c. 72); similiter etiam de perfectione humane naturae est quod habeat voluntatem, per quam est homo liberi arbitrii. Oportet igitur in Christo esse duas voluntates.

Adhuc, Voluntas est una pars potentialis animae

humanae, sicut et intellectus. Si igitur in Christo non fuit alia voluntas praeter voluntatem Verbi, pari ratione nec fuit in eo intellectus praeter intellectum Verbi; et sic redibit positio Apollinaris.

Amplius, Si in Christo fuit tantum una voluntas, oportet quod in eo fuerit solum voluntas divina; non enim Verbum voluntatem divinam, quam ab aeterno habuit, amittere potuit. Ad voluntatem autem divinam non pertinet mereri, quia meritum est alicujus in perfectionem tendentis. Sic igitur Christus neque sibi neque nobis sua passione meruisset; cujus contrarium docet Apostolus, dicens: *Factus* est *obediens* Patri *usque ad mortem..., propter quod et Deus exaltavit illum*, Philipp., 2, 8-9.

Praeterea, Si in Christo voluntas humana non fuit, sequitur quod neque secundum naturam assumptam liberi arbitrii fuit; nam secundum voluntatem est homo liberi arbitrii. Sic igitur non agebat Christus homo ad modum hominis, sed ad modum aliorum animalium, quae libero arbitrio carent. Nihil igitur in ejus actibus virtuosum et laudabile aut nobis imitandum fuit. Frustra igitur dicit: *Discite a me, quia mitis sum et humilis corde*, Matth., 11, 29; et: *Exemplum dedi vobis ut quemadmodum ego feci vobis, ita et vos faciatis*, Joann., 13, 15.

Adhuc, In uno homine puro, quamvis sit supposito unus, sunt tamen plures et appetitus et operationes secundum diversa naturalia principia. Nam secundum rationalem partem, inest ei voluntas; secundum sensitivam, inest ei irascibilis et concupiscibilis, et rursus naturalis appetitus consequens vires naturales. Similiter autem et secundum oculum videt, secundum aurem audit, pede ambulat, lingua loquitur et mente intelligit; quae sunt operationes diversae. Et hoc ideo est quia operationes non multiplicantur solum secundum diversa subjecta ope-

rativa, sed etiam secundum diversa principia, quibus unum et idem subjectum operatur, a quibus etiam operationes speciem trahunt. Divina vero natura multo plus distat ab humana quam naturalia principia humanae naturae ab invicem. Est igitur alia et alia voluntas et operatio divinae et humanae naturae in Christo, licet ipse Christus sit in utraque natura unus.

Item, Ex auctoritate Scripturae manifeste ostenditur in Christo duas voluntates fuisse. Dicit enim ipse: *Descendi de caelo, non ut faciam voluntatem meam, sed voluntatem ejus qui misit me*, Joann., 6, 38; et: *Non mea voluntas, sed tua fiat*, Luc., 22, 42. Ex quibus patet quod in Christo fuit quaedam voluntas propria ejus, praeter voluntatem Patris. Manifestum est autem quod in eo fuit voluntas quaedam communis sibi et Patri; Patris enim et Filii sicut est una natura, ita etiam est una voluntas. Sunt igitur in Christo duae voluntates.

Idem autem et de operationibus patet. Fuit enim in Christo una operatio sibi et Patri communis, cum ipse dicat: *Quaecumque* Pater *fecerit, et haec similiter Filius facit,* Joann., 5, 19. Est autem in eo et alia operatio quae non convenit Patri, ut dormire, esurire, comedere et alia hujusmodi, quae Christus humanitus fecit vel passus est, ut Evangelistae tradunt. Non igitur fuit in Christo una tantum operatio.

Videtur autem haec positio ortum habuisse ex hoc quod ejus auctores nescierunt distinguere inter id quod est simpliciter unum et ordine unum. Viderunt enim voluntatem humanam in Christo omnino sub voluntate divina ordinatam fuisse, ita quod nihil voluntate humana Christus voluit nisi secundum quod eum velle voluntas divina disposuit. Similiter etiam nihil Christus secundum humanam naturam operatus est, vel agendo vel patiendo, nisi

quod voluntas divina disposuit, secundum illud: *Quae placita sunt ei, facio semper*, Joann., 8, 29. Humana etiam operatio Christi quamdam efficaciam divinam ex unione divinitatis consequebatur, sicut actio secundarii agentis consequitur efficaciam quamdam ex principali agente; ex quo contingit quod quaelibet ejus actio vel passio fuit salubris; propter quod Dionysius (de Divinis Nomin., c. 2) humanam Christi operationem vocat *theandricam*, id est *deivirilem*, et etiam quia est Dei et hominis. Videntes igitur humanam voluntatem et operationem Christi sub divina ordinari, infallibili ordine, judicaverunt in Christo esse tantum voluntatem et operationem unam; quamvis non sit idem, ut dictum est, unum ordine et unum simpliciter.

CAPUT XXXVII.

Contra eos qui dixerunt ex anima et corpore non esse aliquid unum constitutum in Christo.

Ex praemissis igitur manifestum est quod in Christo est tantum una persona, secundum fidei assertionem, et duae naturae, contra id quod Nestorius et Eutyches posuerunt.

Sed quia hoc alienum videtur ab his quae naturalis ratio experitur, fuerunt quidam posteriores, talem de unione positionem asserentes: Quia enim ex unione animae et corporis constituitur homo. sed ex hac anima et ex hoc corpore hic homo (quod praeter hypostasim vel personam, hypostasim et personam designat (1)), volentes evitare ne co-

(1) Ut videbitur infra (Cf. cap. seq. init.): « licet non omni hypostasis sit persona, omnis tamen hypostasis humanae naturae persona est. » — Unde patet quod, in hoc homine, non dantur separatim vel hypostasis vel persona, sed conjunctim et hypostasis et persona.

gerentur in Christo ponere aliquam hypostasim vel personam Verbi, dixerunt quod anima et corpus non fuerunt unita in Christo, nec ex eis aliqua substantia facta est; et per hoc Nestorii haeresim vitare volebant. Rursus, quia hoc impossibile videtur quod aliquid sit substantiale alicui et non sit de natura ejus quam prius habuit, absque mutatione ipsius, Verbum autem omnino immutabile est, ne cogerentur ponere animam et corpus assumpta pertinere ad naturam Verbi, quam habuit ab aeterno, posuerunt quod Verbum assumpsit animam humanam et corpus modo accidentali, sicut homo assumit indumentum; per hoc errorem Eutychetis excludere volentes. Sed haec positio omnino doctrinae fidei repugnat.

Anima enim et corpus sua unione hominem constitunt; forma enim, materiae adveniens, speciem constituit. Si igitur anima et corpus non fuerunt in Christo unita, Christus non fuit homo, contra Apostolum dicentem: *Mediator Dei et hominum homo Christus Jesus*, 1 Tim., 2, 5.

Item, Unusquisque nostrum ea ratione homo dicitur quia est ex anima rationali constitutus. Si igitur Christus non ea ratione dicitur homo, sed solum quia habuit animam et corpus, licet non unita, aequivoce dicetur homo, et non erit ejusdem speciei nobiscum, contra Apostolum dicentem quod *debuit per omnia fratribus similari*, Hebr., 2, 17.

Adhuc, Non omne corpus pertinet ad humanam naturam, sed solum corpus humanum. Non autem est corpus humanum nisi quod est per unionem animae rationalis vivificatum; neque enim oculus aut manus aut pes, vel caro et os, (ab) anima separata, dicuntur nisi aequivoce. Non igitur poterit dici quod Verbum assumpsit naturam humanam, si corpus animae non unitum assumpsit.

Amplius, Anima humana naturaliter unibilis est

corpori. Anima igitur quae nunquam corpori unitur ad aliquid constituendum non est anima humana; quia quod est praeter naturam non potest esse semper. Si igitur anima Christi non est unita corpori ejus ad aliquid constituendum, relinquitur quod non sit anima humana; et sic in Christo non fuit humana natura.

Praeterea, Si Verbum unitum est animae et corpori accidentaliter, sicut indumento, natura humana non fuit natura Verbi. Verbum igitur post unionem non fuit subsistens in duabus naturis, sicut neque homo indutus dicitur in duabus naturis subsistere; quod quia Eutyches dixit, in chalcedonensi Synodo est damnatus.

Item, Indumenti passio non refertur ad indutum; non enim dicitur homo nasci quando induitur, neque vulnerari si vestimentum laceretur. Si igitur Verbum assumpsit animam et corpus sicut homo indumentum, non poterit dici quod Deus sit natus aut passus propter corpus assumptum.

Adhuc, Si Verbum assumpsit humanam naturam solum ut indumentum quo posset hominum oculis apparere, frustra animam assumpsisset quae secundum suam naturam invisibilis est.

Amplius, Secundum hoc non aliter assumpsisset Filius carnem humanam quam Spiritus Sanctus columbae speciem in qua apparuit; quod patet esse falsum; nam Spiritus Sanctus non dicitur factus columba neque minor Patre secundum naturam assumptam.

Item, Si quis diligenter consideret, ad hanc positionem diversarum haeresium inconvenientia sequuntur. Ex eo enim quod dicit Filium Dei unitum animae et carni accidentali modo, sicut hominem vestimento, conveniet opinioni Nestorii, qui secundum inhabitationem Verbi Dei hanc in homine unionem esse factam asseruit; non enim Deum

esse indutum potest intelligi per tactum corporeum, sed solum per gratiam inhabitantem. Ex hoc etiam quod dixit accidentalem unionem Verbi ad animam et carnem humanam, sequitur quod Verbum post unionem non fuit subsistens in duabus naturis, quod Eutyches dixit; nihil enim subsistit in eo quod sibi accidentaliter unitur. Ex eo vero quod dicit animam et carnem non uniri ad aliquid constituendum, convenit partim quidem cum Ario et Apollinari, qui posuerunt corpus Christi non animatum anima rationali, et partim cum Manichaeo qui posuit Christum non verum hominem sed phantasticum fuisse; si enim anima non est unita carni ad alicujus constitutionem, phantasticum erit quod videbatur in Christo similiter (1) aliis hominibus ex unione animae et corporis constitutis.

Sumpsit autem haec positio occasionem ex verbo Apostoli dicentis: *Habitu inventus ut homo*, Philip. 2, 7; non enim intellexerunt hoc secundum metaphoram dici. Quae autem metaphorice dicuntur non oportet secundum omnia similia esse. Habet igitur natura humana assumptam quamdam indumenti similitudinem, inquantum Verbum per carnem visibilem videbatur, sicut homo videtur per indumentum; non autem quantum ad hoc quod unio Verbi ad humanam naturam in Christo fuerit modo accidentali.

CAPUT XXXVIII.

Contra eos qui ponunt duas hypostases vel duo supposita in una persona Christi.

Hanc igitur positionem propter praedicta inconvenientia alii quidam vitantes posuerunt ex anima et carne in Domino Jesu Christo unam substan-

(1) *Similiter*, i. e. simile.

tiam constitutam esse, scilicet hominem quemdam ejusdem speciei aliis hominibus: quem quidem hominem unitum dicunt Verbo Dei, non quidem in natura, sed in persona, ut scilicet sit una persona Verbi Dei et illius hominis. Sed, quia homo ille quaedam individua substantia est, quod est esse hypostasim et suppositum, dicunt quidem in Christo esse aliam hypostasim illius hominis et Verbi Dei, sed unam personam utriusque, ratione cujus unitatis dicunt Verbum Dei de homine illo praedicari et hominem illum de Verbo Dei, ut sit sensus: Verbum Dei est homo, idest persona Verbi Dei est persona hominis, et e converso. Et hac ratione quidquid de Verbo Dei praedicatur dicunt de homine illo posse praedicari, et e converso; cum quadam tamen replicatione, ut, cum dicitur: Deus est passus, sit sensus: Homo qui est Deus propter unitatem personae est passus, et: Homo creavit stellas, idest ille qui est homo.

Sed haec positio de necessitate in errorem Nestorii dilabitur.

Si enim differentia personae et hypostasis attendatur, invenitur persona esse non alienum ab hypostasi, sed quaedam pars ejus; nihil enim aliud est persona quam hypostasis talis naturae, scilicet rationalis; quod patet ex definitione Boetii dicentis (1) quod *persona est rationalis naturae individua substantia*. Ex quo patet quod, licet non omnis hypostasis sit persona, omnis tamen hypostasis humanae naturae persona est. Si igitur ex sola unione animae et corporis constituta est in Christo quaedam substantia particularis quae est hypostasis, scilicet ille homo, sequitur quod ex eadem unione sit constituta persona. Sic igitur in Christo erunt duae personae, una illius hominis

(1) Lib. *de Duabus Naturis.*

de novo constituta, et alia aeterna Verbi Dei;ponb est nestorianae impietatis.

Item, Etsi hypostasis illius hominis non posset dici persona, tamen idem est hypostasis Verbi Dei quod persona. Si igitur hypostasis Verbi Dei non est illius hominis, neque etiam persona Verbi Dei erit persona illius hominis: et sic falsum erit quod dicunt, quod persona illius hominis est persona Verbi Dei.

Adhuc, Dato quod persona esset aliud ab hypostasi Verbi Dei vel hominis, non posset alia differentia inveniri, nisi quod persona supra hypostasim addit proprietatem aliquam; nihil enim ad genus substantiae pertinens addere potest, cum hypostasis sit potissimum (1) in genere substantiae quod dicitur substantia prima. Si igitur unio facta est secundum personam et non secundum hypostasim, sequitur quod non sit facta unio nisi secundum aliquam proprietatem accidentalem; quod iterum redit in errorem Nestorii.

Amplius, Cyrillus dicit, in Epistola ad Nestorium quae est in ephesina Synodo approbata: *Si quis non confitetur carni secundum subsistentiam unitum ex Deo Patre Verbum, unumque esse Christum cum sua carne, eumdem videlicet Deum simul et hominem, anathema sit*; et fere ubique, in synodalibus scriptis, hoc errori Nestorii deputatur qui posuit duas in Christo hypostases.

Praeterea, Damascenus dicit: *Ex duabus naturis perfectis dicimus esse factam unionem non secundum prosopon, idest personam, ut Dei inimicus dicit Nestorius, sed secundum hypostasim* (2). Unde patet expresse quod haec fuit positio Nestorii confiteri unam personam et duas hypostases.

Item, Hypostasis et suppositum oportet idem

(1) *Potissimum*, i. e. completissimum.
(2) Lib. 3, c. 12.

esse; nam de prima substantia, quae est hypostasis, omnia alia praedicantur, scilicet et universalia in genere substantiae et accidentia, secundum Philosophum (Praedicam., cap. de Subst.). Si igitur in Christo sint duae hypostases, per consequens et duo supposita.

Adhuc, Si Verbum et homo ille supposito differunt, oportet quod, supposito homine illo, non supponatur Verbum Dei, nec e converso. Sed, distinctis suppositis, necesse est et ea quae de ipsis dicuntur distingui; nam supposito hominis non subveniunt (1) praedicta praedicata divina, nisi propter Verbum, neque e converso. Separatim igitur accipienda erunt quae de Christo in Scripturis dicuntur, divina scilicet et humana; quod est contra sententiam Cyrilli, in Synodo confirmatam, dicentis: *Si quis personis duabus vel subsistentiis, vel eas quae sunt in evangelicis et apostolicis scripturis impartit voces, aut de Christo a Sanctis dictas aut ab ipso de se, et quasdam quidem velut homini, praeter illud ex Deo Verbum, specialiter intellecto applicat, quasdam vero velut Deo decibiles soli ex Deo Patre Verbo, anathema sit.*

Amplius, Secundum positionem praedictam, ea quae Verbo Dei conveniunt per naturam, de illo homine non dicerentur nisi per quamdam associationem in una persona; hoc enim significat replicatio interposita, cum sic exponunt: Homo ille creavit stellas, idest Filius Dei, qui est homo ille; et sic de aliis hujusmodi; unde, cum dicitur: Homo ille est Deus, sic intelligitur: Verbum Dei, qui est homo ille, Deus existit. Hujusmodi autem locutiones condemnat Cyrillus dicens: *Si quis autem dicere assumptum hominem adorari oportere, Dei Verbo conglorificari et coappellari Deum quasi alterum alterius (id enim quod est semper quoties additur*

(1) An *conveniunt?*

hoc intelligi cogit), et non magis una adoratione honorificat Emmanuelem et unam ei glorificationem adhibet, secundum quod factum est caro Verbum, anathema sit.

Praeterea, Si homo ille, supposito, est aliud a Dei Verbo, non potest ad personam Verbi pertinere nisi per assumptionem qua assumptus est a Verbo. Sed hoc est alienum a recto sensu fidei; dicitur enim in ephesina Synodo, ex verbis Felicis Papae et Martyris: *Credimus in Deum nostrum Jesum de Virgine Maria natum, quia ipse est Dei sempiternus Filius, et Verbum, et non homo a Deo assumptus, ut alter sit praeter illum; neque enim hominem assumpsit Dei Filius, ut sit alter praeter ipsum, sed Deus existens perfectus, factus simul et homo perfectus, incarnatus est de Virgine.*

Item, Quae sunt plura supposito, simpliciter plura sunt, nec sunt unum nisi secundum quid. Si igitur in Christo sunt duo supposita, sequitur quod sit simpliciter duo et non sit unum nisi secundum quid; quod est tollere Jesum, quia unumquodque intantum est inquantum unum est; quod igitur non est simpliciter unum, non est simpliciter ens.

CAPUT XXXIX.

Quid catholica fides sentiat de incarnatione Christi.

Ex supradictis igitur manifestum est quod, secundum catholicae fidei traditionem, oportet dicere quod in Christo sit una natura divina perfecta, et humana natura perfecta, ex anima scilicet rationali et humana carne constituta; et quod hae duae naturae unitae sunt in Christo, non per solam inhabitationem, neque accidentali modo, ut homo unitur vestimento, neque in sola personali habitudine et

proprietate, sed secundum unam hypostasim et suppositum unum. Hoc enim solum modo salvari possunt ea quae in Scripturis circa incarnationem traduntur.

Cum enim Scriptura Sacra indistincte quae sunt Dei homini illi attribuat et quae sunt illius hominis Deo, ut ex praemissis patet, oportet unum et eumdem esse de quo utraque dicantur. Sed, quia opposita de eodem secundum idem dici vere non possunt, divina autem et humana quae de Christo dicuntur oppositionem habent, utpote passum et impassibile, mortuum et immortale et caetera hujusmodi, necesse est quod, secundum aliud et aliud, divina et humana praedicentur de Christo. Sic igitur, quantum ad id de quo utraque praedicantur, non est distinctio facienda, sed invenitur unitas; quantum autem ad id secundum quod praedicantur, distinctio est facienda. Naturales autem proprietates praedicantur de unoquoque secundum ejus naturam, sicut de hoc lapide ferri deorsum secundum naturam gravitatis. Cum igitur aliud sit secundum quod divina et humana praedicantur de Christo, necesse est dicere in Christo esse duas naturas inconfusas et impermixtas. Id autem de quo praedicantur proprietates naturales, secundum naturam propriam ad genus substantiae pertinentem, est hypostasis et suppositum illius naturae. Quia igitur indistinctum est et unum id de quo humana et divina praedicantur circa Christum, necesse est dicere Christum esse unam hypostasim et unum suppositum humanae et divinae naturae. Sic enim vere et proprie de homine illo praedicantur divina, secundum hoc quod homo ille importat suppositum, non solum humanae naturae, sed divinae; et e converso de Verbo Dei praedicantur humana, inquantum est suppositum humanae naturae.

Ex quo etiam patet quod, licet Filius sit in-

carnatus, non tamen oportet Patrem vel Spiritum Sanctum esse incarnatum, cum incarnatio non sit facta secundum unionem in natura, in qua tres personae divinae conveniunt, sed secundum hypostasim et suppositum, prout tres personae distinguuntur; et sic, sicut in Trinitate sunt plures personae subsistentes in una natura, ita in mysterio incarnationis est una persona subsistens in pluribus naturis.

CAPUT XL.

Objectiones contra fidem incarnationis.

Sed contra hanc catholicae fidei sententiam plures difficultates concurrunt, propter quas adversarii fidei incarnationem impugnant.

Ostensum est enim (l. 1, c. 20) quod Deus neque corpus est neque virtus in corpore. Si autem carnem assumpsit, sequitur quod vel sit mutatus in corpus vel quod sit virtus in corpore post incarnationem. Impossibile igitur videtur Deum fuisse incarnatum.

Item, Omne quod acquirit novam naturam est substantiali mutationi subjectum; secundum hoc enim aliquid generatur quod naturam aliquam acquirit. Si igitur hypostasis Filii Dei fiat de novo subsistens in natura humana, videtur quod esset substantialiter mutata.

Adhuc, Nulla hypostasis alicujus naturae extenditur extra naturam illam; quin potius natura invenitur extra hypostasim, utpote multas hypostases sub se habens. Si igitur hypostasis Filii Dei sit per incarnationem facta hypostasis humanae naturae, sequitur quod Filius Dei non sit ubique post incarnationem, cum humana natura ubique non sit.

Amplius, Rei unius et ejusdem non est nisi

unum *quod quid est*; hoc enim significat substantiam rei, quae unius una est. Sed natura cujuslibet rei est *quod quid est* ejus; natura enim rei est quam significat definitio. Impossibile est igitur, ut videtur, quod una hypostasis in duabus naturis subsistat.

Praeterea, In his quae sunt sine materia, non potest esse aliud quidditas rei et aliud res, ut supra (l. 1, c. 21 et 22) ostensum est; et hoc praecipue est in Deo, qui non est solum sua quidditas, sed etiam suum esse. Sed humana natura non potest esse idem quod divina hypostasis. Ergo impossibile esse videtur quod divina hypostasis subsistat in humana natura.

Item, Natura est simplicior et formalior hypostasi quae in ea subsistit; nam, per additionem alicujus materialis, natura communis individuatur ad hanc hypostasim. Si igitur divina hypostasis subsistat in humana natura, videtur sequi quod humana natura sit simplicior et formalior quam divina hypostasis; quod est omnino impossibile.

Adhuc, In his solum quae sunt ex materia et forma composita, differre invenitur singulare et quidditas ejus, ex eo quod singulare est individuatum per materiam designatam, quae in quidditate et natura speciei non includitur; in signatione enim Socratis includitur haec materia, non autem in ratione humanae naturae. Omnis igitur hypostasis in natura humana subsistens est constituta per materiam signatam; quod de divina hypostasi dici non potest. Non est igitur possibile, ut videtur, quod hypostasis Verbi Dei subsistat in humana natura.

Amplius, Anima et corpus in Christo non fuerunt minoris virtutis quam in aliis hominibus. Sed in aliis hominibus ex sua unione constituunt suppositum, hypostasim et personam. Igitur et in Christo ex unione animae et corporis constituitur

suppositum, hypostasis et persona. Non autem suppositum, hypostasis et persona Verbi Dei, quae est aeterna. Igitur in Christo est aliud suppositum, hypostasis et persona, praeter suppositum, hypostasim et personam Verbi Dei, ut videtur.

Praeterea, sicut ex anima et corpore constituitur humana natura in communi, ita ex hac anima et ex hoc corpore constituitur hic homo, quod est hypostasis hominis. Sed in Christo fuit haec anima et hoc corpus. Igitur ex eorum unione constituta est hypostasis, ut videtur; et sic idem quod prius.

Item, Hic homo qui est Christus, prout consideratur ex anima solum et carne consistens, est quaedam substantia. Non autem universalis. Ergo particularis; ergo est hypostasis.

Adhuc, Si idem est suppositum humanae et divinae naturae in Christo, oportet quod de intellectu hominis qui est Christus sit hypostasis divina. Non autem est de intellectu aliorum hominum. Homo igitur aequivoce de Christo dicetur et aliis; et sic non erit ejusdem speciei nobiscum.

Amplius, In Christo tria inveniuntur, ut ex dictis (c. 28 et seq.) patet, scilicet corpus, anima et divinitas. Anima autem, cum sit nobilior corpore, non est suppositum corporis, sed magis forma ejus. Neque igitur id quod est divinum est suppositum humanae naturae, sed magis formaliter se habens ad ipsam.

Praeterea, Omne quod advenit alicui post esse completum advenit ei accidentaliter. Sed, cum Verbum Dei sit ab aeterno, manifestum est quod caro assumpta advenit ei post esse completum. Igitur advenit ei accidentaliter.

CAPUT XLI.

Quomodo oporteat incarnationem Filii Dei intelligere.

Ad horum igitur solutionem considerandam, paulo altius inchoandum est. Cum enim Eutyches unionem Dei et hominis factam esse posuerit in natura, Nestorius autem nec in natura nec in persona, fides autem catholica hoc teneat quod sit facta unio in persona, non in natura, necessarium videtur praecognoscere quid sit uniri in natura et quid sit uniri in persona.

Natura igitur licet multis modis dicatur (1). Nam et generatio viventium et principium generationis et motus et materia et forma *natura* dicuntur; item et aliquando natura dicitur quod quid rei, continens ea quae ad speciei pertinent integritatem, sicut dicimus naturam humanam communem esse omnibus hominibus, similiter in caeteris. Illa ergo uniuntur in natura ex quibus constituitur integritas speciei alicujus; sicut anima et corpus humanum uniuntur ad constituendam speciem animalis, et universaliter quaecumque sunt partes speciei. Est autem impossibile quod alicui speciei in sua integritate jam constitutae aliquid extraneum uniatur in unitatem naturae, nisi species solvatur. Cum enim species sint sicut numeri, in quibus quaelibet unitas addita vel subtracta variat speciem, si quid ad speciem jam perfectam addatur, necesse est jam aliam speciem esse; sicut, si substantiae animatae tantum addatur sensibile, erit jam alia species; nam animal et planta diversae species sunt. Contingit tamen id quod non est de integritate speciei in aliquo

(1) *Natura licet... dicatur*, i. e. Natura igitur potest dici multis modis.

individuo sub illa specie contento reperiri; sicut album et vestitum in Socrate vel Platone, aut digitus sextus vel aliquid hujusmodi. Unde nihil prohibet aliqua uniri in individuo quae non uniuntur in una integritate speciei; sicut humana natura et albedo et musica in Socrate, et hujusmodi quae dicuntur esse unum subjecto. Et, quia individuum in genere substantiae dicitur hypostasis, in substantiis autem rationalibus dicitur etiam persona, convenienter omnia hujusmodi dicuntur uniri secundum hypostasim vel etiam secundam personam. Sic igitur patet quod nihil prohibet aliqua non unita esse secundum naturam, uniri autem secundum hypostasim vel personam.

Audientes autem haeretici in Christo unionem Dei et hominis esse factam, contrariis viis incesserunt ad hoc expendendum, praetermisso tramite veritatis.

Aliqui enim hanc unionem aestimaverunt ad modum eorum quae uniuntur in unam naturam; sicut Arius et Apollinaris, ponentes quod Verbum erat corpori Christi pro anima sive pro mente; et sicut Eutyches, qui posuit ante incarnationem duas naturas, Dei, et hominis, post incarnationem vero unam. Sed eorum dictum omnino impossibilitatem continet. Manifestum est enim naturam Verbi ab aeterno in sua integritate perfectissimam esse, nec omnino corrumpi aut mutari posse; unde impossibile est aliquid extrinsecum a natura divina, utpote naturam humanam vel aliquam partem ejus, in unitatem naturae ei advenire.

Alii vero, hujus positionis impossibilitatem videntes, in viam contrariam diverterunt. Ea enim quae habenti aliquam naturam adveniunt nec tamen pertinent ad integritatem naturae illius vel accidentia esse videntur, ut albedo et musica, vel accidentaliter se habere ad ipsum, sicut annulus,

vestimentum, domus, et similia. Considerantes autem quod, cum humana natura Verbo Dei adveniat, nec (1) ad ejus naturae integritatem pertineat, necesse esse putaverunt quod humana natura accidentalem unionem haberet ad Verbum. Et, quia manifestum est quod non potest inesse Verbo ut accidens, tum quia Deus non est susceptivum accidentis, ut supra (l. 1, c. 23) probatum est, tum quia humana natura, cum sit de genere substantiae, nullius accidens esse potest, relinqui videbatur quod humana natura adveniret Verbo, non sicut accidens, sed sicut accidentaliter se habens ad ipsum. Posuit igitur Nestorius quod humana natura Christi se habeat ad Verbum sicut templum quoddam, ita quod secundum solam inhabitationem erat intelligenda unio Verbi ad humanam naturam. Et, quia templum seorsum habet suam individuationem ab eo qui inhabitat templum, individuatio autem conveniens humanae naturae est personalitas, reliquum erat quod alia esset personalitas humanae naturae et alia Verbi; et sic Verbum et ille homo erant duae personae.

Quod quidem inconveniens alii vitare volentes, circa humanam naturam talem dispositionem introduxerunt ut ei personalitas proprie convenire non possit, dicentes animam et corpus, in quibus integritas humanae naturae consistit, a Verbo sic esse assumpta ut corpori anima non esset unita ad aliquam substantiam constituendam, ne cogerentur dicere illam substantiam sic constitutam rationem personae habere; unionem vero Verbi ad animam et corpus posuerunt sicut ad ea quae accidentaliter se habent, puta induti ad indumentum, in hoc quodammodo Nestorium imitantes.

His igitur remotis per supradicta, necessarium est ponere talem fuisse unionem Verbi et hominis

(1) *Nec*, i. e. non tamen.

ut neque ex duabus una natura conflata sit, neque Verbi ad humanam naturam talis fuerit unio sicut est alicujus substantiae, puta hominis, ad exteriora, quae accidentaliter se habent ad ipsum, ut domus et vestimentum; sed Verbum in humana natura sicut in sibi propria facta per incarnationem subsistere ponatur, ut et corpus illud vere sit corpus Verbi Dei et similiter anima, et Verbum Dei vere sit homo. Et, quamvis haec unio perfecte ab homine non valeat explicari, tamen secundum modum et facultatem nostram conabimur aliquid dicere ad aedificationem fidei, ut circa hoc mysterium fides catholica ab infidelibus defendatur.

In omnibus autem rebus creatis nihil invenitur huic unioni tam simile sicut unio animae ad corpus; et major esset similitudo, ut etiam Augustinus dicit contra Felicianum, si esset unus intellectus in omnibus hominibus, ut quidam (1) posuerunt; secundum quos oporteret dicere quod intellectus praeexistens hoc modo de novo conceptùi hominis uniatur ut ex utroque fiat una persona, sicut ponimus Verbum praeexistens humanae naturae in personam unam uniri. Unde, propter hanc similitudinem utriusque unionis, Athanasius dicit in symbolo quod, *sicut anima rationalis et caro unus est homo, ita Deus et homo unus est Christus*. Sed, cum anima rationalis uniatur corpori et sicut materiae et sicut instrumento, non potest esse similitudo quantum ad primum modum unionis: sic enim ex Deo et homine fieret una natura, cum materia et forma proprie naturam constituant speciei. Relinquitur ergo ut attendatur similitudo secundum quod anima unitur corpori ut instrumento, ad quod etiam dicta antiquorum Doctòrum concordant, qui humanam naturam in Christo organum quoddam divinitatis posuerunt, sicut et ponitur corpus orga-

(1) Avverrh., *de Anima*, l. 3, comm. 5.

num animae. Aliter enim est animae organum corpus et ejus partes, et aliter exteriora instrumenta; haec enim dolabra non est proprium instrumentum, sicut haec manus; per dolabram enim multi possunt operari, sed haec manus ad propriam operationem hujus animae deputatur; propter quod manus est organum unitum et proprium, dolabra autem instrumentum extrinsecum et commune. Sic igitur et in unione Dei et hominis considerari potest. Omnes enim homines comparantur ad Deum ut quaedam instrumenta quibus operatur: *Deus est enim qui operatur in vobis et velle et perficere pro bona voluntate*, secundum Apostolum, Philipp., 2, 13. Sed alii homines comparantur ad Deum quasi instrumenta extrinseca et separata; moventur enim a Deo non ad operationes proprias sibi tantum, sed ad operationes communes omni rationali naturae, ut est intelligere veritatem, diligere bona et operari justa. Sed humana natura in Christo assumpta est ut instrumentaliter operetur ea quae sunt operationes propriae solius Dei, sicut est mundare peccata, illuminare mentes per gratiam et introducere in perfectionem vitae aeternae. Comparatur igitur humana natura Christi ad Deum sicut instrumentum proprium et conjunctum, ut manus ad animam.

Nec discrepat a rerum naturalium consuetudine quod aliquid sit naturaliter proprium instrumentum alicujus quod tamen non sit forma ipsius. Nam lingua, prout est instrumentum locutionis, est proprium organum intellectus, qui tamen, ut Philosophus probat (3, de Anima, text. comm. 6), nullius partis corporis actus est. Similiter etiam invenitur aliquod instrumentum quod ad naturam speciei non pertinet et tamen ex parte materiae competit huic individuo, ut sextus digitus vel aliquid hujusmodi. Nihil igitur prohibet secundum hunc

modum ponere unionem humanae naturae ad Verbum quod humana natura sit quasi Verbi instrumentum non separatum sed conjunctum: nec tamen humana natura ad naturam Verbi pertinet, nec Verbum est ejus forma: pertinet tamen ad ejus personam.

Praedicta tamen exempla non sic posita sunt ut omnimoda similitudo sit in his requirenda. Intelligendum est enim Verbum Dei multo sublimius et intimius humanae naturae potuisse uniri quam anima qualicumque proprio instrumento, praecipue cum toti humanae naturae, mediante intellectu, conjunctum dicatur. Et, licet Verbum Dei sua virtute penetret omnia, ut pote omnia conservans et portans, creaturis tamen intellectualibus, quae proprie Verbo perfrui possunt et ejus participes esse, ex quadam similitudinis affinitate et eminentius et ineffabilius potest uniri.

CAPUT XLII.

Quod assumptio humanae naturae maxime competebat Verbo Dei.

Ex hoc etiam patet quod humanae naturae assumptio potissime competit personae Verbi.

Nam, si assumptio naturae humanae ad salutem hominum ordinatur, ultima autem salus hominis est ut secundum intellectivam partem perficiatur contemplatione veritatis primae, oportuit per Verbum, quod secundum emanationem intellectualem a Patre procedit, humanam naturam assumi.

Rursus, Affinitas quaedam videtur maxime Verbi ad humanam naturam; homo enim propriam speciem sortitur secundum quod rationalis est; Verbum autem rationi affine est; unde apud Graecos Λόγος verbum et ratio dicitur. Convenientissime igitur

Verbum rationali naturae unitum est, nam et propter affinitatem praedictam divina Scriptura nomen imaginis et Verbo attribuit et homini; dicit enim Apostolus de Verbo quod est *imago Dei invisibilis*, Coloss., 1, 15, et idem de homine dicit quod *vir imago et gloria Dei est*, 1 Cor. 11, 7.

Habet etiam Verbum, non solum ad rationalem naturam, sed etiam universaliter ad omnem creaturam, quamdam affinitatis rationem; cum Verbum contineat rationes omnium creatorum a Deo, sicut artifex homo conceptione sui intellectus rationes artificiatorum comprehendit. Sic igitur omnes creaturae nihil aliud sunt quam realis quaedam expressio et repraesentatio eorum quae in conceptione divini Verbi comprehenduntur propter quod et omnia per Verbum facta esse dicuntur. Convenienter igitur Verbum creaturae, scilicet humanae naturae, unitum est.

CAPUT XLIII.

Quod humana natura assumpta a Verbo non praeextitit assumptioni, sed in ipsa conceptione fuit assumpta a Verbo Dei.

Cum autem Verbum humanam naturam assumpserit in unitatem personae, ut ex dictis jam (c. 41) patet, oportuit humanam naturam non praeexistere antequam Verbo uniretur.

Si enim praeexisteret, cum natura praeexistere non possit nisi in individuo, oportuisset esse aliquod individuum illius humanae naturae praeexistentis ante unionem. Individuum autem humanae naturae est hypostasis et persona. Erit igitur dicere quod humana natura assumenda a Verbo in aliqua hypostasi vel persona praeextitisset. Si igitur natura illa assumpta fuisset, manente priori hypostasi vel persona, remansissent tunc post unionem duae hy-

postases vel personae, una Verbi et alia hominis; et sic non esset facta unio in hypostasi vel persona, quod est contra sententiam fidei. Si vero hypostasis vel persona illa non remaneret in ea natura in qua assumenda a Verbo praeexitisset, hoc sine corruptione accidere non potuisset; nullum enim singulare desinit esse hoc quod est, nisi per corruptionem; sic igitur oportuisset illum hominem corrumpi qui unioni praeextitisset, et per consequens humanam naturam in eo existentem. Impossibile igitur fuit quod Verbum assumeret in unitatem personae aliquem hominem praeexistentem.

Simul autem et derogaretur perfectioni incarnationis Dei Verbi, si aliquid eorum quae naturalia sunt homini ei. Est autem deesset naturale homini ut nascatur nativitate humana. Hoc autem Verbum Dei non haberet si hominem praeexistentem assumpsisset; nam ille homo in sua nativitate purus homo extitisset; unde ejus nativitas Verbo non posset attribui, nec beata Virgo mater Verbi dici posset. Fides autem per omnia sine peccato similem eum nobis in naturalibus confitetur, dicens Filium Dei, secundum Apostolum, factum ex muliere et natum, et Virginem matrem Dei. Non igitur hoc decuit ut praeexistentem hominem assumeret.

Hinc etiam apparet quod ab ipso conceptionis principio naturam humanam sibi univit.

Quia, sicut humanatio Dei Verbi requirit quod Verbum Dei sit natum nativitate humana ad hoc quod sit verus homo et naturalis, per omnia in naturalibus nobis conformis, ita requirit quod Dei Verbum sit conceptum conceptione humana; non enim, secundum naturae ordinem, homo nascitur nisi prius concipiatur. Si autem natura humana assumenda prius in qualicumque statu fuisset quam Verbo uniretur, illa conceptio Verbo Dei attribui non posset ut diceretur conceptum conceptione

humana. Oportuit igitur quod ab ipso conceptionis principio Verbum Dei humanae naturae uniretur.

Rursum, In generatione humana, virtus activa agit ad complementum humanae naturae in aliquo determinato individuo. Si autem Verbum Dei non a principio conceptionis humanam naturam assumpsisset, virtus activa in generatione, ante unionem, suam actionem ordinasset ad aliud individuum humanae naturae, quod est hypostasis vel persona humana; post unionem autem ordinasset totam generationem ad aliam hypostasim vel personam, scilicet Dei Verbum, quod nascebatur in humana natura. Sic igitur non fuisset una numero generatio, utpote ad duas personas ordinata; nec fuisset uniformis secundum totum; quod a naturae ordine videtur alienum. Non igitur fuit conveniens quod Verbum Dei post conceptionem humanam naturam assumeret, sed simul in ipsa conceptione.

Item, Hoc videtur generationis humanae ordo requirere ut qui concipitur ipse idem nascatur, et non alius; cum conceptio ad nativitatem ordinetur. Unde, si Filius Dei natus est nativitate humana, oportet etiam quod Filius Dei sit conceptione humana conceptus, et non purus homo.

CAPUT XLIV.

Quod natura humana assumpta a Verbo in ipsa conceptione fuit perfecta, quantum ad animam et corpus.

Ulterius autem ex hoc manifestum est quod, in ipso conceptionis principio, anima rationalis corpori fuit unita.

Verbum enim Dei, mediante anima rationali, corpus assumpsit; corpus enim hominis non magis assumptibile est a Deo quam alia corpora, nisi propter animam rationalem. Non igitur Verbum

Dei assumpsit corpus absque anima rationali. Cum igitur Verbum Dei assumpserit corpus ab ipso conceptionis principio, oportuit quod in ipso conceptionis principio, anima rationalis corpori uniretur.

Item, Posito eo quod est posterius in generatione, necesse est et id quod prius est secundum generationis ordinem poni. Posterius autem in generatione est id quod est perfectissimum: perfectissimum autem est ipsum individuum generatum, quod in generatione humana est hypostasis vel persona, ad cujus constitutionem ordinantur et anima et corpus. Posita igitur personalitate hominis generati, necesse est quidem existere et corpus et animam rationalem. Personalitas autem hominis Christi non est alia quam personalitas Verbi Dei; Verbum autem Dei in ipsa conceptione univit sibi corpus humanum. Fuit igitur ibi personalitas illius hominis; ergo oportuit quod et anima rationalis adesset.

Inconveniens etiam fuisset ut Verbum, quod est fons et origo omnium perfectionum et formarum, alicui rei informi et nondum perfectionem naturae habenti uniretur. Quidquid autem fit corporeum, ante animationem est informe et nondum perfectionem naturae habens. Non igitur fuit conveniens ut Verbum Dei uniretur corpori nondum animato; et sic, a principio conceptionis, oportuit animam illam corpori uniri.

Ex hoc etiam apparet quod corpus illud assumptum a principio conceptionis fuit formatum, quia nihil informe Dei Verbum assumere debuit. Simul autem anima requirit propriam materiam sicut et quaelibet alia forma naturalis. Est autem propria materia animae corpus organizatum; est enim anima entelechia corporis organici physici, potentia vitam habentis. Si igitur anima a principio conceptionis, corpori sit unita, ut ostensum est,

necessarium fuit ut corpus a principio conceptionis organizatum et formatum esset. Et etiam organizatio corporis, ordine generationis praecedit animae rationalis introductionem; unde, posito posteriori, necesse fuit ponere et prius. Crementum autem quantitatis usque ad debitam mensuram nihil prohibet sequi corporis animationem. Sic igitur circa conceptionem hominis assumpti sentiendum est quod in ipso conceptionis principio, fuit corpus organizatum et formatum, sed nondum habens debitam quantitatem.

CAPUT XLV.

Quod Christum decuit nasci ex virgine.

Per hoc autem patet quod necesse fuit hominem illum ex virgine matre nasci, absque naturali semine.

Semen enim viri requiritur in generatione humana tamquam principium activum, propter virtutem activam quae in ipso est. Sed virtus activa in generatione corporis Christi non potuit esse naturalis, secundum praedicta, quia virtus naturalis non subito perficit totam corporis formationem, sed ad hoc indiget tempore; corpus autem Christi, in ipso principio suae conceptionis, fuit formatum et organizatum, ut ostensum est (c. 44). Relinquitur igitur quod generatio Christi humana fuit absque naturali semine.

Item, Semen maris in generatione animalis cujuscumque trahit ad se materiam quam mater ministrat, quasi virtus quae est in semine maris intendat sui ipsius complementum ut finem totius generationis; unde et, completa generatione, ipsum semen immutatum et completum est proles quae nascitur. Sed, in generatione humana Christi, fuit

ultimus generationis terminus unio ad personam divinam, non autem aliqua persona seu hypostasis humana constituenda, ut ex dictis (c. 41) patet. Non igitur in hac generatione potuit esse activum principium semen viri, sed sola virtus divina, ut, sicut semen viri in generatione communi hominum in suam substantiam trahit materiam a matre ministratam, ita eamdem materiam in generatione Christi Verbum Dei in suam unionem assumpsit.

Similiter autem manifestum est quod conveniens erat ut in ipsa generatione humana Verbi Dei aliqua proprietas spiritualis generationis Verbi reluceret. Verbum autem, secundum quod a dicente progreditur, sive interius conceptum sive exterius prolatum, corruptionem dicenti non affert, sed magis perfectionis plenitudo per verbum attenditur in dicente. Conveniens igitur fuit ut sic Verbum Dei secundum humanam generationem conciperetur et nasceretur ut matris integritas non corrumperetur. Cum hoc etiam manifestum est quod Verbum Dei quo omnia constituta sunt et quo omnia in sua integritate conservantur, sic nasci decuit ut per omnia matris integritatem servaret: conveniens igitur fuit hanc generationem fuisse ex virgine.

Neque tamen hic generationis modus verae et naturali humanitati Christi derogat, licet aliter quam alii homines generatus sit. Manifestum est enim, cum virtus divina infinita sit, ut supra (l. 1, c. 43) probatum est, et per eam omnes causae virtutem producendi effectum sortiantur, quod quicumque effectus per quamcumque causam producitur potest per Deum absque illius causae adminiculo produci ejusdem speciei et naturae. Sicut igitur virtus naturalis quae est in humano semine producit hominem verum, speciem et humanam naturam habentem, ita virtus divina, quae talem virtutem semini dedit, absque hujusmodi virtute potest effectus

illius virtutis producere, constituendo verum hominem, speciem et naturam humanam habentem.

Si vero aliquis dicat quod, cum homo naturaliter generatus habeat corpus naturaliter constitutum ex semine maris et eo quod femina subministrat, quidquid sit illud, corpus Christi non fuit ejusdem naturae cum nostro, si non est ex maris semine generatum, — ad hoc manifesta responsio est secundum Aristotelis positionem (1), dicentis quod semen maris non intrat materialiter in constitutionem concepti, sed est solum activum principium; materia vero corporis tota ministratur a matre; et sic, quantum ad materiam, corpus Christi non differt a corpore nostro: nam etiam corpora nostra materialiter constituta sunt ex eo quod est sumptum ex matre.

Si vero aliquis praedictae positioni Aristotelis repugnet, adhuc praedicta objectio efficaciam non habet. Similitudo enim aliquorum aut dissimilitudo in materia, non attenditur secundum statum materiae in principio generationis, sed secundum conditionem materiae jam praeparatae, prout est in termino generationis; non enim differt secundum materiam aer ex terra vel ex aqua generatus; quia, licet aqua et terra in principio generationis differentia sint, tamen per actionem generantis ad unam dispositionem reducuntur. Sic igitur divina virtute materia quae solum ex muliere sumitur potest reduci, in fine generationis, ad eamdem dispositionem quam habet materia, si sumatur simul ex mare et femina. Unde non erit aliqua dissimilitudo propter diversitatem materiae inter corpus Christi quod divina virtute formatum est ex materia a sola matre assumpta, et corpora nostra, quae virtute naturae formantur ex materia, etiamsi ab utroque

(1) Quae quidem Aristotelis positio nuperrimis embrylogistarum observationibus maxime concordare videtur.

parente assumantur. Manifestum est enim quod plus differt a materia quae ex viro et muliere simul assumitur limus terrae, de quo Deus primum humanum hominem formavit (quem utique constat fuisse verum hominem et nobis per omnia similem), quam materia sumpta solum ex femina, ex qua corpus Christi formatum est.

Unde nativitas Christi ex virgine nihil derogat veritati humanitatis ipsius nec similitudini ejus ad nos; licet enim virtus naturalis requirat determinatam materiam ad determinatum effectum ex ea producendum, virtus tamen divina, quae potest ex nihilo cuncta producere, in agendo, ad materiam determinatam non coarctatur. Similiter etiam nec per hoc aliquid deperit dignitati matris Christi quod virgo concepit et peperit, quin vera et naturalis mater Fili Dei dicatur; virtute enim divina faciente materiam naturalem ad generationem corporis Christi ministravit, quod solum ex parte matris requiritur: ea vero quae in aliis matribus ad corruptionem virginitatis faciunt non ordinantur ad id quod matris est, sed solum ad id quod patris est, ut semen maris ad locum generationis perveniat.

CAPUT XLVI.

Quod Christus natus est de Spiritu Sancto.

Quamvis autem omnis divina operatio qua aliquid in creaturis agitur sit toti Trinitati communis, ut ex supra habitis ostensum est, formatio tamen corporis Christi, quae divina virtute perfecta est, convenienter Spiritui Sancto attribuitur, licet sit toti Trinitati communis.

Hoc enim congruere videtur incarnationi Verbi. Nam, sicut verbum nostrum in mente conceptum invisibile est, exterius autem voce prolatum sensibile fit, ita Verbum Dei secundum generationem

aeternam in corde Patris invisibiliter existit, per incarnationem autem nobis sensibile factum est, unde Verbi Dei incarnatio est sicut vocalis verbi nostri expressio. Expressio autem vocalis verbi nostri fit per spiritum nostrum per quem vox verbi nostri formatur. Convenienter igitur et per Spiritum Filii Dei ejus carnis formatio dicitur facta.

Convenit etiam hoc et generationi humanae. Virtus enim activa quae est in semine humano, ad se trahens materiam quae fuerit a matre, per spiritum operatur; fundatur enim hujusmodi virtus in spiritu, propter cujus continentiam semen spumosum oportet esse et album (1). Verbum igitur Dei, sibi corpus assumens ex virgine, convenienter hoc per Spiritum Sanctum debet, carnem assumendo, formare.

Convenit etiam hoc ad insinuandam causam ad incarnationem Verbi moventem; quae quidem nulla alia esse potuit nisi amor Dei ad hominem, cujus naturam sibi voluit in unitate personae copulare. In divinis autem Spiritus Sanctus est qui procedit ut amor, ut supra dictum est. Conveniens igitur fuit ut incarnationis opus Spiritui Sancto attribuatur.

Solet etiam in Sacra Scriptura omnis gratia Spiritui Sancto attribui, quia quod gratis datur ex amore donantis videtur esse collatum. Nulla autem major est gratia homini collata quam quod Deo in persona uniretur. Convenienter igitur hoc opus Spiritui Sancto appropriatur.

(1) *Propter cujus continentiam*, i. e. Oportet semen esse spumosum et per consequens album, ut possit continere spiritum vitalem, in quo est virtus formativa. — (Cf. *Summ. Theol.*, 1. qu. 118, art. 1, ad 3).

CAPUT XLVII.

Quod Christus non fuit Filius Spiritus Sancti secundum carnem.

Quamvis autem Christus de Spiritu Sancto et Virgine conceptus dicatur, non potest tamen dici Spiritus Sanctus pater Christi secundum generationem humanam, sicut Virgo dicitur mater ejus.

Spiritus enim Sanctus non produxit humanam naturam in Christo ex sua substantia, sed sola sua virtute operatus est ad ejus productionem. Non igitur potest dici Spiritus Sanctus pater Christi secundum humanam generationem.

Esset etiam inductivum in errorem si Christus Spiritus Sancti filius diceretur. Manifestum est enim quod Verbum Dei secundum hoc habet personam distinctam quod est Filius Dei Patris. Si igitur secundum humanam naturam Spiritus Sancti filius diceretur, daretur intelligi quod Christus esset duo filii; nam Verbum Dei Spiritus Sancti filius esse non potest. Et sic, cum filiationis nomen ad personam pertineat, non ad naturam, sequeretur quod in Christo essent duae personae: quod est a fide catholica alienum: inconveniens enim esset ut auctoritas Patris et nomen ad personam aliam transferretur, quod contingeret, si Spiritus Sanctus pater Christi diceretur.

CAPUT XLVIII.

Quod non est dicendum: Christus est creatura.

Ulterius etiam manifestum est quod, quamvis humana natura a Verbo assumpta sit aliqua creatura, non tamen potest simpliciter enuntiari Christum esse creaturam.

Creari enim est fieri quoddam. Cum autem fieri terminetur ad esse simpliciter, ejus est fieri quod habet esse subsistens, et hujusmodi est individuum completum in genere substantiae; quod quidem in natura intellectuali dicitur persona aut etiam hypostasis. Formae vero et accidentia et etiam partes non dicuntur fieri nisi secundum quid, cum et esse non habeant in se subsistens, sed subsistant in alio; unde, cum aliquis fit albus, non dicitur fieri simpliciter, sed secundum quid. In Christo autem non est alia hypostasis vel persona nisi Verbi Dei, quae est increata, ut ex praemissis manifestum est. Non igitur simpliciter potest enuntiari quod Christus sit creatura, licet cum additione possit hoc dici, ut dicatur creatura secundum quod homo vel secundum humanam naturam.

Licet autem de subjecto, quod est individuum in genere substantiae, non simpliciter dicatur fieri quod est proprium ejus, propter accidentia vel partes, sed solum secundum quid, tamen simpliciter praedicantur de subjecto quaecumque consequuntur naturaliter ad accidentia vel ad partes secundum propriam rationem; dicitur enim simpliciter homo esse videns, quia hoc consequitur ad oculum, et crispus propter capillos, et visibilis propter colorem. Sic igitur et ea quae consequuntur proprie ad humanam naturam simpliciter possunt enuntiari de Christo, sicut quod est homo, quod est visibilis, quod ambulavit, et omnia hujusmodi; quod autem est personae proprium de Christo non enuntiatur ratione humanae naturae, nisi cum aliqua additione expressa vel subintellecta.

CAPUT XLIX.

Solutio rationum contra incarnationem superius positarum.

His igitur habitis, ea quae contra incarnationis fidem supra (c. 40) posita sunt facile solvuntur.

Ostensum est enim incarnationem Verbi non sic esse intelligendam quod Verbum sit in carnem conversum aut sit corpori unitum ut forma; unde non est consequens, ex hoc quod Verbum est incarnatum, quod vere Deus sit corpus vel virtus in corpore, ut prima ratio procedebat.

Similiter etiam non sequitur quod Verbum sit substantialiter mutatum, per hoc quod naturam humanam assumpsit. Nulla enim mutatio in ipso Verbo Dei facta est, sed solum in humana natura quae est a Verbo assumpta, secundum quam competit Verbo et generatum esse temporaliter et natum, non autem secundum seipsum.

Quod etiam tertio proponitur necessitatem non habet. Hypostasis enim non extenditur extra terminos illius naturae ex qua subsistentiam habet. Non autem Verbum Dei subsistentiam habet ex natura humana, sed magis naturam humanam ad suam subsistentiam vel personalitatem trahit; non enim per illam, sed in illa subsistit. Unde nihil prohibet Verbum Dei esse ubique, licet humana natura a Verbo Dei assumpta ubique non sit.

Ex hoc etiam solvitur quartum. Cujuslibet enim rei subsistentis oportet esse unam naturam tantum per quam simpliciter esse habet; et sic Verbum Dei per solam naturam divinam simpliciter esse habet, non autem per humanam naturam, sed per eam habet quod sit hoc, scilicet quod sit homo.

Quintum etiam solvitur per hoc idem. Impos-

sibile est enim quod natura per quam Verbum subsistit sit aliud quam ipsa persona Verbi. Subsistit autem per naturam divinam, non autem per naturam humanam; sed eam ad suam subsistentiam trahit, ut in ea subsistat, ut dictum est. Unde non oportet quod natura humana sit idem quod persona Verbi.

Hinc etiam excluditur id quod sexto objiciebatur. Hypostasis enim est minus simplex, vel re vel intellectu, quam natura per quam constituitur in esse: re quidem, cum hypostasis non sit sua natura; intellectu autem solo, in illis in quibus idem est hypostasis et natura (1). Hypostasis autem Verbi non constituitur simpliciter per humanam naturam, ut per eam sit: sed per eam solum habet Verbum quod sit homo. Non igitur oportet quod natura humana sit simplicior quam Verbum in quantum est Verbum, sed solum in quantum Verbum est hic homo.

Ex quo etiam patet solutio ad id quod septimo objicitur. Non enim oportet quod hypostasis Dei Verbi simpliciter sit constituta per materiam signatam, sed solum in quantum est hic homo; sic enim solum per humanam naturam constituitur, ut dictum est.

Quod autem anima humana et corpus in Christo ad personalitatem Verbi trahuntur, non constituentia aliquam personam praeter personam Verbi, non pertinet ad minorationem virtutis, ut octava ratio procedebat, sed ad dignitatem majorem. Unumquodque enim melius esse habet, cum suo dignio-

(1) *Hypostasis enim est minus simplex*... Sensus est: Hypostasis enim est minus simplex, vel realiter vel intellectualiter, quam natura per quam constituitur in esse: realiter quidem, in entibus in quibus natura et hypostasis differunt quoad rem, ut in omni composito naturali; intellectualiter tantum, in illis in quibus hypostasis et natura differunt solum quoad intellectum, ut in substantiis separatis.

ri unitur, quam cum per se existit, sicut anima sensibilis nobiliùs esse habet in homine quam in aliis animalibus, in quibus est forma principalis, non tamen in homine.

Hinc etiam solvitur quod nono objiciebatur. In Christo enim vere fuit haec anima et hoc corpus, non tamen ex eis constituta est persona aliqua praeter personam Verbi Dei, quia sunt ad personalitatem Dei Verbi assumpta: sicut et corpus, cum est sine anima, propriam speciem habet, sed, cum unitur animae, ab ea speciem sortitur.

Ex hoc etiam solvitur quod decimo proponebatur. Manifestum est enim quod hic homo qui est Christus substantia quaedam est, non universalis, sed particularis; et hypostasis quaedam est, non tamen alia hypostasis quam hypostasis Verbi, quia humana natura ab hypostasi Verbi assumpta est, ut Verbum subsistat tam in humana natura quam in divina; id autem quod in humana natura subsistit est hic homo; unde ipsum Verbum supponitur, cum dicitur hic homo. — Sed, si quis eamdem objectionem ad humanam naturam transferat, dicens eam esse substantiam quamdam, non universalem, sed particularem, et per consequens hypostasim, manifeste decipitur. Nam humana natura, etiam in Socrate vel Platone, non est hypostasis, sed id quod in ea subsistit hypostasis est. Quod autem substantia sit et particularis, non secundum illam significationem dicitur qua hypostasis est particularis substantia. Substantia enim, secundum Philosophum, dicitur dupliciter, scilicet de subjecto in genere substantiae quod dicitur hypostasis, et de eo *quod quid est*, quod est natura rei. Sed neque partes alicujus substantiae sic dicuntur particulares substantiae quasi sint per se subsistentes, sed subsistunt in toto; unde nec hypostases possunt dici, cum nulla earum sit substantia completa: alias,

sequeretur quod in uno homine tot essent hypostases quot sunt partes.

Quod vero undecimo oppositum fuit ex eo solvitur quod aequivocatio inducitur ex diversa forma significata per nomen, non autem ex diversitate suppositionis (1). Non enim hoc nomen *homo* aequivoce sumitur ex eo quod quandoque supponit pro Platone, quandoque pro Socrate. Hoc igitur nomen *homo*, de Christo et de aliis hominibus dictum, semper eamdem formam significat, scilicet naturam humanam, unde univoce praedicatur de eis; sed suppositio tantum variatur in hoc quod, secundum quod pro Christo sumitur, supponit hypostasim increatam; secundum vero quod pro aliis sumitur, supponit hypostasim creatam.

Neque autem hypostasis Verbi dicitur esse suppositum humanae naturae quasi subjiciatur ei ut formaliori, sicut duodecima ratio proponebat. Hoc enim esset necessarium, si hypostasis Verbi per naturam humanam simpliciter constitueretur in esse; quod patet esse falsum; dicitur enim hypostasis Verbi humanae naturae supponi, prout eam ad suam subsistentiam trahit, sicut aliquid trahitur ad alterum nobilius cui unitur.

Non tamen sequitur quod humana natura accidentaliter Verbo adveniat, ex hoc quod Verbum ab aeterno praeextitit, sicut ultima ratio concludebat. Sic enim Verbum humanam naturam assumpsit ut vere sit homo. Esse autem hominem est esse in genere substantiae. Quia igitur ex unione naturae humanae hypostasis Verbi habet quod sit

(1) *Ex diversitate suppositionis...* « Suppositio definitur: Positio termini loco alicujus, de quo verificatur. Cum enim, ut inquit Aristoteles, non liceat inter disputandum res ipsas afferre, utimur terminis loco rerum, sicut supputatores utuntur calculis loco pecuniarum. Talis usus vocatur *Suppositio.* » A. Goudin, *Log. min*, art. 3.

homo, non advenit ei accidentaliter; nam accidentia esse substantiale non conferunt.

CAPUT L.

Quod peccatum originale traducatur a primo parente in posteros.

Ostensum est igitur ex praemissis non esse impossibile quod fides catholica de incarnatione Filii Dei praedicat; consequens autem est ostendere quod conveniens fuit Filium Dei naturam assumere humanam. Hujus autem convenientiae rationem Apostolus assignare videtur ex peccato originali, quod in omnes pertransiit; dicit enim: *Sicut, per inobedientiam unius hominis, peccatores constituti sunt multi, ita et per unius obeditionem justi constituentur multi*, Rom., 5, 19.

Sed, quia pelagiani haeretici peccatum originale negaverunt, ostendendum est homines cum peccato originali nasci.

Et primo quidem assumendum est quod dicitur: *Tulit Dominus Deus hominem, et posuit eum in paradiso..., praecepitque ei dicens: Ex omni ligno paradisi comede, de ligno autem scientiae boni et mali ne comedas, in quocumque enim die comederis ex eo, morte morieris*, Gen., 2, 15-17. Sed, quia Adam nec eo die quo comedit actu mortuus est; oportet sic intelligi quod dicitur, *Morte morieris*, id est necessitati mortis eris addictus; quod quidem frustra diceretur, si homo ex institutione suae naturae necessitatem moriendi haberet. Oportet igitur dicere quod mors et necessitas moriendi sit poena homini pro peccato inflicta. Poena autem non infligitur juste nisi pro culpa. In quibuscumque igitur invenitur haec poena, necesse est ut in eis inveniatur aliqua culpa. Sed in omni homi-

ne invenitur haec poena, etiam a principio suae nativitatis (1); ex tunc enim, nascitur necessitati mortis addictus; unde et aliqui mox post nativitatem moriuntur, de utero translati ad tumulum. Ergo in eis est aliquod peccatum. Sed non peccatum actuale, quia non habent pueri usum liberi arbitrii, sine quo nihil imputatur homini ad peccatum, ut ex his quae dicta sunt (l. 3, c. 129 et seqq.) apparet. Necesse est igitur dicere quod in eis sit peccatum per originem traductum.

Hoc etiam expresse apparet ex verbis Apostoli: *Sicut per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit et per peccatum mors, et ita in omnes homines mors pertransiit, in quo omnes peccaverunt*, Rom., 5, 12. Non potest autem dici quod per unum hominem in mundum peccatum intravit per modum imitationis, quia sic peccatum non pervenisset nisi ad eos qui peccando primum hominem imitantur; et, cum mors per peccatum in mundum intraverit, non perveniret mors nisi ad eos qui peccant in similitudinem primi hominis peccantis. Sed ad hoc excludendum Apostolus subdit quod *regnavit mors ab Adam usque ad Moysen etiam in eos qui non peccaverunt in similitudinem praevaricationis Adae*, Rom., 5, 14. Non ergo intellexit Apostolus quod per unum hominem peccatum in mundum intraverit per modum imitationis, sed per modum originis. Praeterea, si tantum secundum imitationem Apostolus loqueretur de introitu peccati in mundum, potius dixisset per diabolum peccatum intrasse in mundum quam per unum hominem, sicut expresse dicitur: *Invidia diaboli mors introivit in orbem terrarum: imitantur autem illum qui sunt ex parte illius*, Sap., 2, 24-25.

Adhuc, David dicit: *Ecce in iniquitatibus conce-*

(1) *Etiam a principio suae nativitatis*, i. e. etiam ab instanti suae conceptionis.

ptus sum, et in peccatis concepit me mater mea, Psalm., 50, 7; quod non potest intelligi de peccato actuali, cum David ex legitimo matrimonio conceptus et natus dicatur. Oportet igitur ut hoc ad peccatum originale referatur.

Amplius, Dicitur: *Quis potest facere mundum de immundo conceptum semine? nonne tu qui solus es?* Job, 14, 4. Ex quo manifeste accipi potest quod ex immunditia humani seminis aliqua immunditia ad hominem ex semine conceptum perveniat; quod oportet intelligi de immunditia peccati, pro qua sola homo in judicium deducitur; praemittitur enim: *Et dignum ducis super hujuscemodi aperire oculos tuos, et adducere eum tecum in judicium?* Job, 14, 3. Sic igitur aliquod peccatum est quod homo contrahit ab ipsa sui origine, quod originale dicitur.

Item, Baptismus et alia sacramenta Ecclesiae sunt quaedam remedia contra peccatum, ut infra patebit. Exhibetur autem baptismus, secundum communem Ecclesiae consuetudinem, pueris recenter natis. Frustra igitur exhiberetur, nisi in eis esset aliquod peccatum. Non est autem in eis peccatum actuale, quia carent usu liberi arbitrii, sine quo nullus actus homini in culpam imputatur. Oportet igitur dicere in eis esse peccatum per originem traductum, cum in operibus Dei et Ecclesiae nihil sit vanum et frustra. — Si autem dicatur quod baptismus infantibus datur, non ut a peccato mundentur; sed ut ad regnum Dei perveniant, quo perveniri non potest sine baptismo (cum Dominus dicat: *Nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu Sancto, non potest introire in regnum Dei*, Joan., 3, 5), hoc vanum est. Nullus enim a regno Dei excluditur nisi propter aliquam culpam. Finis enim omnis rationalis creaturae est ut ad beatitudinem perveniat, quae esse non potest nisi in regno Dei; quod quidem nihil est aliud quam ordinata societas

eorum qui divina visione fruuntur, in qua vera beatitudo consistit, ut patet ex his quae sunt ostensa (l. 3, c. 37 et seqq.). Nihil autem a fine suo deficit nisi propter aliquod peccatum. Si igitur pueri nondum baptizati ad regnum Dei pervenire non possunt, oportet dicere esse in eis aliquod peccatum. Sic igitur, secundum catholicae fidei traditionem, tenendum est homines nasci cum peccato originali.

CAPUT LI.

Objectiones contra peccatum originale.

Sunt autem quaedam adhuc quae veritati adversari videntur.

Peccatum enim unius aliis non imputatur ad culpam: unde dicitur quod *filius non portat iniquitatem patris*, Ezech., 18, 19; et hujus ratio est quia non laudamur neque vituperamur nisi ex his quae in nobis sunt. Haec autem sunt quae nostra voluntate committimus. Non igitur peccatum primi hominis toti humano generi imputatur.

Si vero quis dicat quod, uno peccante, omnes peccaverunt in ipso, ut Apostolus dicere videtur, Rom., 5, 19, et sic uni non imputatur peccatum alterius, sed suum peccatum, hoc etiam, ut videtur, stare non potest: quia illi qui ex Adam nati sunt, quando Adam peccavit, in eo nondum erant in actu, sed virtute tantum, sicut in prima origine; peccare autem, cum sit agere, non competit nisi existenti in actu; non igitur in Adam omnes peccavimus.

Si autem ita dicatur nos in Adam peccasse quasi originaliter ab eo in nos peccatum proveniat simul cum natura, hoc etiam impossibile videtur. Accidens enim, cum de subjecto ad subjectum non transeat, non potest traduci, nisi subjectum traducatur. Subjectum autem peccati anima rationalis

est, quae non traducitur in nos ex primo parente, sed a Deo sigillatim creatur in unoquoque, ut ostensum est (l. 2, c. 86). Non igitur per originem peccatum ad nos ab Adam derivari potest.

Adhuc, Si peccatum a primo parente in alios derivatur, quia ab eo originem trahunt, cum Christus a primo parente originem duxerit, videtur quod ipse etiam peccato originali subjectus fuerit: quod est alienum a fide.

Praeterea, Quod consequitur aliquid secundum suam originem naturalem est ei naturale. Quod autem est alicui naturale non est peccatum in ipso, sicut in talpa non est peccatum quod visu caret. Non igitur per originem a primo homine peccatum ad alios potuit derivari.

Si autem dicatur quod peccatum a primo parente in posteros derivatur per originem, non in quantum est naturalis, sed in quantum est vitiata, hoc etiam, ut videtur, stare non potest. Defectus enim in opere naturae non accidit nisi per defectum alicujus naturalis principii, sicut per corruptionem aliquam quae est in semine, causantur monstruosi partus animalium. Non est autem dare alicujus naturalis principii corruptionem in humano semine. Non videtur igitur quod aliquod peccatum ex vitiata origine derivetur in posteros a primo parente.

Item, Peccata quae proveniunt in operibus naturae per corruptionem alicujus principii non fiunt semper vel frequenter, sed ut in paucioribus. Si igitur per vitiatam originem peccatum a primo parente in posteros derivetur, non derivatur in omnes sed in aliquos paucos.

Praeterea, Si per vitiatam originem aliquis defectus in prole proveniat, ejusdem generis oportet esse illum defectum cum vitio qui est in origine, quia effectus sunt conformes suis causis. Origo au-

tem sive generatio humana, cum sit actus potentiae generativae, quae nullo modo participat rationem, non potest habere in se vitium quod pertineat ad genus culpae, quia in his solis actibus potest esse virtus vel vitium qui subduntur aliqualiter rationi; unde non imputatur homini ad culpam si propter vitiatam originem nascatur leprosus vel caecus. Nullo igitur modo defectus culpabilis provenire potest a primo parente in posteros per vitiatam originem.

Adhuc, Naturae bonum per peccatum non tollitur; unde etiam in daemonibus manent naturalia bona, ut Dionysius dicit (de Divin. Nomin., c. 4). Generatio autem est actus naturae. Non igitur per peccatum primi hominis vitiari potuit humanae generationis origo, ut sic peccatum primi hominis ad posteros derivaretur.

Amplius, Homo generat sibi similem secundum speciem. In his ergo quae non pertinent ad generationem speciei non oportet filium assimilari parentibus. Peccatum autem non potest pertinere ad rationem speciei, quia peccatum non est eorum quae sunt secundum naturam, sed magis corruptio naturalis ordinis. Non igitur oportet quod ex primo homine peccante alii peccatores nascantur.

Praeterea, Filii magis assimilantur proximis parentibus quam remotis. Contingit autem quod proximi parentes sunt sine peccato et in actu generationis nullum peccatum committitur. Non igitur propter peccatum primi parentis peccatores omnes nascuntur.

Deinde, Si peccatum a primo homine in aliis derivatum est, majoris autem virtutis in agendo est bonum quam malum, ut supra (l. 3, c. 12) ostensum est, multo magis satisfactio Adae et justitia ejus per eum ad alios transivit.

Adhuc, Si peccatum primi hominis per originem

propagatur in posteros, pari etiam ratione peccata aliorum parentum ad posteros deveniunt; et sic semper posteriores essent magis onerati peccatis quam priores; quod praecipue ex hoc sequi necesse est, si peccatum transit a parente in prolem et satisfactio transire non potest.

CAPUT LII.

Solutio objectionum positarum.

Ad horum igitur solutionem praemittendum est quod peccati originalis in humano genere probabiliter quaedam signa apparent. Cum enim Deus humanorum actuum sic curam gerat ut bonis operibus praemium et malis poenam retribuat, ut in superioribus est ostensum, ex ipsa poena possumus certificari de culpa. Patitur autem communiter humanum genus diversas poenas, et corporales et spirituales. Inter corporales potissima est mors, ad quam omnes aliae tendunt et ordinantur, scilicet fames, sitis et alia hujusmodi. Inter spirituales autem est potissima debilitas rationis, ex qua contingit quod homo difficulter pervenit ad veri cognitionem, et de facili labitur in errorem, et appetitus bestiales omnino superare non potest, sed multoties obnubilatur ab eis.

Posset tamen aliquis dicere hujusmodi defectus tam corporales quam spirituales non esse poenales sed naturales defectus ex necessitate materiae consequentes. Necesse est enim corpus humanum, cum sit ex contrariis compositum, corruptibile esse, et sensibilem appetitum in ea quae sunt secundum sensum delectabilia moveri, quae interdum sunt contraria rationi, et intellectum possibilem, cum sit in potentia ad omnia intelligibilia, nullum eorum habens in actu, sed ex sensibus natum ea acquirere,

difficulter ad scientiam veritatis pertingere et de facili propter phantasmata a vero deviare.

Sed tamen, si quis recte consideret, satis probabiliter poterit aestimare, divina providentia supposita, quae singulis perfectionibus congrua perfectibilia coaptavit, quod Deus superiorem naturam inferiori ad hoc conjunxit ut ei dominaretur, et, si quod hujus dominii impedimentum ex defectu naturae contingeret, ejus speciali et supernaturali beneficio tolleretur; ut scilicet, cum anima rationalis sit altioris naturae quam corpus, tali conditione credatur corpori esse conjuncta quod in corpore aliquid esse non possit contrarium animae, per quam corpus vivit; et similiter, si ratio in homine appetitui sensuali conjungitur et aliis sensitivis potentiis, quod ratio a sensitivis potentiis non impediatur, sed magis eis dominetur. — Sic igitur, secundum doctrinam fidei, ponimus hominem a principio taliter esse institutum quod, quamdiu ratio hominis Deo esset subjecta, et inferiores vires ei sine impedimento deservirent, et corpus ab ejus subjectione impediri non posset per aliquod impedimentum corporale, Deo et sua gratia supplente quod ad hoc perficiendum natura minus habebat; ratione autem aversa a Deo, et inferiores vires a ratione repugnarent, et corpus vitae, quae est per animam, contrarias passiones susciperet. Sic igitur, hujusmodi defectus, quamvis naturales homini videantur, absolute considerando humanam naturam ex parte ejus quod est in ea inferius, tamen, considerando divinam providentiam et dignitatem superioris partis humanae naturae, satis probabiliter probari potest hujusmodi defectus esse poenales: et sic colligi potest humanum genus peccato aliquo originaliter esse infectum.

His igitur visis, respondendum est ad ea quae in contrarium sunt objecta.

Non enim est inconveniens quod, uno peccante, peccatum in omnes dicimus per originem esse propagatum, quamvis unusquisque ex proprio actu laudetur vel vituperetur, ut prima ratio procedebat. Aliter enim est in his quae sunt unius individui et aliter in his quae sunt totius naturae speciei; nam participatione speciei sunt plures homines velut unus homo, ut Porphyrius dicit. Peccatum igitur quod ad aliquod individuum sive personam hominis pertinet alteri non imputatur ad culpam nisi peccanti, eo quod personaliter unus ab alio divisus est; si quod autem peccatum est quod ipsam naturam speciei respiciat, non est inconveniens quod ex uno propagetur in alterum, sicut et natura speciei per unum aliis communicatur. Cum autem peccatum malum quoddam sit rationalis naturae, malum autem sit privatio boni, secundum illud bonum quod privatur judicandum est peccatum aliquod ad naturam communem vel ad aliquam personam propriam pertinere. Peccata igitur actualia quae commúniter ab hominibus aguntur, adimunt aliquod bonum personae peccantis, puta gratiam et ordinem debitum partium animae; unde personalia sunt, nec, uno peccante, alteri imputantur. Primum autem peccatum primi hominis non solum peccantem destituit proprio et personali bono, scilicet gratia et debito ordine animae, sed etiam bono ad naturam communem pertinente. Ut enim supra dictum est, sic natura humana fuit instituta in sui primordio quod inferiores vires perfecte rationi subjicerentur, ratio Deo et animae corpus, Deo per gratiam supplente id quod ad hoc deerat per naturam. Hujusmodi autem beneficium, quod a quibusdam originalis justitia dicitur, sic primo homini collatum fuit ut ab eo simul cum natura humana propagaretur in posteros. Ratione autem per peccatum primi hominis se subtrahente a sub-

jectione divina, subsecutum est quod nec inferiores vires perfecte rationi subjiciantur nec animae corpus; et hoc non tantum in primo peccante, sed idem defectus communis pervenit ad posteros, ad quos etiam dicta originalis justitia perventura erat. Sic igitur peccatum primi hominis, a quo omnes alii, secundum doctrinam fidei, sunt derivati, et personale fuit, inquantum ipsum primum hominem proprio bono privavit, et naturale, inquantum abstulit sibi et suis posteris consequenter beneficium collatum toti humanae naturae. Sic igitur hujusmodi defectus, in aliis consequens ex primo parente, etiam in aliis rationem culpae habet, prout omnes homines computantur unus homo per participationem naturae communis. Sic enim invenitur voluntarium hujusmodi peccatum voluntate primi parentis, quemadmodum et actio manus rationem culpae habet ex voluntate primi moventis, quod est ratio, ut sic aestimentur in peccato naturae diversi homines quasi naturae communis partes, sicut in peccato personali diversae unius hominis partes.

Secundum hoc igitur verum est dicere quod, uno peccante, omnes peccaverunt in ipso, ut Apostolus dicit, Rom., 5, 19, secundum quod secunda ratio proponebat, non quod essent actu in ipso alii homines, sed virtute, sicut in originali principio; nec dicuntur peccasse in eo quasi aliquem actum exercentes, sed inquantum pertinent ad naturam ipsius quae per peccatum corrupta est.

Nec tamen sequitur, si peccatum a primo parente propagatur in posteros, cum subjectum peccati sit anima rationalis, quod anima rationalis simul cum semine propagetur, secundum processum tertiae rationis. Hoc enim modo propagatur hoc peccatum naturae, quod originale dicitur, sicut et ipsa natura speciei quae, quamvis per animam rationalem perficiatur, non tamen propagatur cum

semine, sed solum corpus ad susceptionem talis animae aptum natum, ut ostensum est (l. 2, c. 86).

Et licet Christus a primo parente secundum carnem descenderit, nôn tamen inquinationem originalis peccati incurrit, ut quarta ratio concludebat; quia materiam humani corporis solum a primo parente suscepit, virtus autem formativa corporis ejus non fuit a primo parente derivata, sed fuit virtus Spiritus Sancti, ut supra (c. 46) ostensum est; unde naturam humanam non ab Adam accepit sicut ab agente, licet eam de Adam susceperit sicut de materiali principio.

Considerandum est etiam quod praedicti defectus per naturalem originem traducuntur, ex eo quod natura destituta est auxilio gratiae quod ei fuerat in primo parente collatum, ad posteros simul cum natura derivandum; et quia haec destitutio ex voluntario peccato processit, defectus consequens suscipit culpae rationem. Sic igitur defectus hujusmodi et culpabiles sunt per comparationem ad primum principium, quod est peccatum Adae, et naturales sunt per comparationem ad naturam jam destitutam; unde et Apostolus dicit: *Eramus natura filii irae*, Ephes., 2, 3. Et per hoc solvitur ratio quinta.

Patet igitur secundum praedicta quod vitium originis, ex quo peccatum originale causatur, provenit ex defectu alicujus principii, scilicet gratuiti doni quod naturae humanae in sui institutione fuit collatum; quod quidem donum quodammodo fuit naturale, non quasi ex principiis naturae causatum, sed quia sic fuit homini datum ut simul cum natura propagaretur. Objectio autem sexta procedebat secundum quod naturale dicitur quod ex principiis naturae causatur.

Procedit etiam septima ratio per modum eumdem de defectu principii naturalis quod pertinet ad

naturam speciei. Quod enim ex defectu hujus naturalis principii provenit accidit ut in paucioribus; sed defectus originalis peccati provenit ex defectu principii superadditi principio speciei, ut dictum est.

Sciendum est etiam quod in actu generativae virtutis non potest esse vitium de genere actualis peccati, quod ex voluntate singularis personae dependet, eo quod actus generativae virtutis non obedit rationi vel voluntati, ut octava ratio procedebat: sed vitium originalis culpae, quae ad naturam pertinet, nihil prohibet in actu generativae potentiae inveniri, cum et actus generativae potentiae naturales dicantur.

Quod vero nono objicitur de facili solvi potest secundum praemissa. Per peccatum enim non tollitur homini bonum naturae quod ad speciem naturae pertinet; sed bonum naturae quod per gratiam superadditum fuit potuit per peccatum primi parentis auferri, ut supra dictum est.

Patet etiam ex eisdem de facili solutio ad decimam rationem, quia, cum privatio et defectus sibi invicem correspondeant, ea ratione in peccato originali filii parentibus similantur, qua etiam donum, a principio naturae praestitum, fuisset a parentibus in posteros propagatum; quia, licet ad rationem speciei non pertineret, tamen ex divina gratia datum fuit primo homini ut ab eo in totam speciem derivandum; similiter peccatum per quod illud bonum privatur (1) in totam speciem derivatur.

Considerandum est etiam quod, licet aliquis per gratiae sacramenta sic ab originali peccato mundetur ut ei non imputetur ad culpam, quod est personaliter ipsum a peccato originali liberari, non tamen totaliter sanatur; et ideo secundum actum naturae peccatum originale transmittitur in posteros. Sic igitur, in homine generante, inquantum est

(1) *Privatur*, i. e. aufertur.

persona quaedam, non est originale peccatum, et contingit etiam in actu generationis nullum esse actuale peccatum, ut undecima ratio proponebat; sed, inquantum homo generans est naturale generationis principium, infectio originalis peccati, quod naturam respicit, in eo manet et in actu generationis ipsius.

Sciendum etiam est quod peccatum actuale primi hominis in naturam transivit, quia natura in eo erat, beneficio naturae praestito, adhuc perfecta; sed, per peccatum ipsius natura hoc beneficio destituta, actus ejus simpliciter naturalis fuit. Unde non potuit satisfacere pro tota natura neque bonum naturae redintegrare per suum actum; sed solum satisfacere aliquatenus potuit pro eo quod ad ipsius personam spectabat. Ex quo patet solutio ad duodecimam rationem.

Similiter autem et ad tertiam decimam, quia peccata posteriorum parentum inveniunt naturam destitutam beneficio primitus ipsi naturae concesso; unde ex eis non sequitur aliquis defectus qui propagetur in posteros, sed solum qui personam peccantis inficiat.

Sic igitur non est inconveniens neque contra rationem peccatum originale in hominibus esse, ut Pelagianorum haeresis confundatur, quae peccatum originale negavit.

CAPUT LIII.

Rationes quibus videtur probari quod non fuit conveniens Deum incarnari.

Quia vero incarnationis fides ab infidelibus stultitia reputatur, secundum illud Apostoli: *Placuit Deo per stultitiam praedicationis salvos facere credentes*, 1 Cor. 1, 21, stultum autem videtur aliquid

praedicari, non solum quia est impossibile, sed etiam quia est indecens, insistunt infideles ad incarnationis impugnationem, non solum nitentes ostendere esse impossibile quod fides catholica praedicat, sed etiam incongruum esse et divinam bonitatem non decere.

Est enim divinae bonitati conveniens ut omnia suum ordinem teneant. Est autem hic ordo rerum ut Deus sit super omnia exaltatus, homo autem inter infimas creaturas contineatur. Non igitur decet divinam majestatem humanae naturae uniri.

Item, si conveniens fuit Deum hominem fieri, oportuit hoc esse propter aliquam utilitatem inde provenientem. Sed quaecumque utilitas detur, cum Deus omnipotens sit, hanc utilitatem producere potuit sola sua voluntate. Cum igitur unumquodque fieri conveniat quam brevissime potest, non oportuit quod Deus, propter hujusmodi utilitatem, humanam naturam sibi uniret.

Adhuc, Cum Deus sit universalis omnium causa, ad utilitatem totius universitatis rerum eum praecipue intendere oportet. Sed assumptio humanae naturae solum ad utilitatem hominis pertinet. Non igitur fuit conveniens quod, si alienam naturam Deus assumere debuerit, solum naturam humanam assumpserit.

Amplius, Quanto aliquid est alicui magis simile, tanto ei convenientius unitur. Deo autem similior et propinquior est angelica natura quam humana. Non igitur conveniens fuit assumere naturam humanam, angelica praetermissa.

Item, Id quod est principium (1) in homine est intelligentia veritatis, in quo videtur homini impedimentum praestari, si Deus humanam naturam assumpsit; datur enim ei ex hoc erroris occasio, ut consentiat his qui posuerunt Deum non esse

(1) *Principium*, i. e. principale seu praecipuum.

super omnia corpora exaltatum. Non igitur hoc ad humanae naturae utilitatem conveniebat quod Deus humanam naturam assumeret.

Item, Experimento discere possumus quod circa incarnationem Dei plurimi errores sunt exorti. Videtur igitur humanae saluti conveniens non fuisse quod Deus incarnaretur.

Adhuc, Inter omnia quae Deus fecit, istud videtur esse maximum quod ipsemet carnem assumpserit. Ex maximo autem opere maxima debet expectari utilitas. Si igitur incarnatio Dei ad salutem omnium ordinatur, videtur fuisse conveniens quod ipse totum humanum genus salvasset, cum etiam omnium hominum salus videatur esse competens utilitas pro qua tantum opus fieri debuisset.

Amplius, Si Deus propter salutem hominum humanam naturam assumpsit, videtur fuisse conveniens ut ejus divinitas hominibus per sufficientia indicia manifestaretur. Hoc autem non videtur contigisse; nam per aliquos alios homines, solo auxilio divinae virtutis absque unione Dei ad eorum naturam, inveniuntur similia miracula esse facta vel etiam majora quam fecerit Christus. Non igitur videtur Dei incarnatio sufficienter procurata fuisse ad humanam salutem.

Praeterea, Si hoc necessarium fuit humanae saluti quod Deus carnem assumeret, cum a principio mundi homines fuerint, videtur quod a principio mundi humanam naturam assumere debuit, et non quasi in fine temporum: videtur enim omnium praecedentium hominum salus praetermissa fuisse.

Item, Pari ratione, usque ad finem mundi debuisset cum hominibus conversari, ut homines sua praesentia erudiret et gubernaret.

Adhuc, Hoc maxime hominibus utile est ut futurae beatitudinis in eis spes fundetur. Hanc au-

tem spem magis ex Deo incarnato concepisset, si carnem immortalem et impassibilem et gloriosam assumpsisset et omnibus ostendisset. Non igitur videtur fuisse conveniens quod carnem mortalem et etiam infirmam assumpserit.

Amplius, Videtur fuisse conveniens, ad ostendendum quod omnia quae in mundo sunt sint a Deo, quod ipse abundantia rerum mundanarum usus fuisset, in divitiis et in maximis honoribus vivens; cujus contraria de ipso leguntur, videlicet quod pauperem et abjectam vitam duxit et probrosam mortem sustinuit. Non igitur videtur esse conveniens quod fides de Deo incarnato praedicat.

Praeterea, Ex hoc quod ipse abjecta passus est, ejus divinitas maxime fuit occultata, cum tamen hoc maxime necessarium fuerit hominibus ut ejus divinitatem cognoscerent, si ipse fuit Deus incarnatus. Non igitur videtur quod fides praedicat humanae saluti convenire.

Si quis autem dicat quod propter obedientiam Patris Filius Dei mortem sustinuit, hoc non videtur rationabile.

Obedientia enim impletur per hoc quod obediens se conformat voluntati praecipientis. Voluntas autem Dei Patris irrationabilis esse non potest. Si igitur non fuit conveniens Deum hominem factum mortem pati, quia mors contraria esse videtur divinitati, quae vita est, hujus rei ratio ex obedientia ad Patrem convenienter assignari non potest.

Praeterea, Voluntas Dei non est ad mortem hominum, etiam peccatorum, sed magis ad vitam, secundum illud: *Nolo mortem impii, sed ut convertatur impius a via sua et vivat*, Ezech., 33, 11. Multo igitur minus potuit esse voluntas Dei Patris ut homo perfectissimus morti subjiceretur.

Amplius, Impium et crudele videtur innocentem praecepto ad mortem inducere, et praecipue pro

impiis, qui morte sunt digni. Homo autem Christus Jesus innocens fuit. Impium igitur fuisset si, praecepto Dei Patris, mortem subiisset.

Si vero aliquis dicat hoc necessarium fuisse propter humilitatem demonstrandam, sicut Apostolus videtur dicere quod *humiliavit semetipsum, factus obediens usque ad mortem*, Philipp., 2, 6, nec haec quidem ratio conveniens videtur:

Primum quidem, quia in eo commendanda est humilitas qui habet superiorem cui subjici possit; quod de Deo dici non potest. Non igitur conveniens fuit Dei Verbum humiliari usque ad mortem.

Item, Satis homines ad humilitatem informari poterant verbis divinis quibus est fides omnimoda adhibenda, et exemplis humanis. Non igitur ad demonstrandum humilitatis exemplum necessarium fuit Verbum Dei aut carnem sumere aut mortem subire.

Si quis autem iterum dicat quod, propter peccatorum nostrorum purgationem, necessarium fuit Christum mortem subire et alia quae videntur esse abjecta, sicut Apostolus dicit quod traditus est propter *delicta nostra*, Rom., 4, 25, et iterum: *Oblatus est ad multorum exhaurienda peccata*, Hebr., 9, 28, nec hoc videtur esse conveniens:

Primo quidem, quia per solam Dei gratiam hominum peccata purgantur.

Deinde, quia, si aliqua satisfactio requirebatur, conveniens fuit ut ille satisfaceret qui peccavit; quia, in justo Dei judicio, unusquisque onus suum debet portare.

Item, Si conveniens fuit ut aliquis homine puro major (1) pro homine satisfaceret, sufficiens videtur fuisse si Angelus, carne assumpta, hujusmodi satisfactionem implesset, cum Angelus naturaliter sit superior homine.

(1) *Aliquis homine puro major*, i. e. aliquis superior humanae naturae.

Praeterea, Peccatum non expiatur peccato, sed magis augetur. Si igitur per mortem Christi (homo) satisfacere debuit, talis debuit ejus mors esse in qua nullus peccaret, ut scilicet non violenta morte sed naturaliter moreretur.

Adhuc, Si pro peccatis hominum Christum mori oportuit, cum frequenter homines peccent, oportuisset eum frequenter mortem subire.

Si quis autem dicat quod, specialiter propter peccatum originale, necessarium fuit Christum nasci et pati (quod quidem totam naturam humanam infecerat, homine primo peccante), hoc impossibile videtur.

Si enim alii homines ad satisfaciendum pro peccato originali sufficientes non sunt, nec mors Christi pro peccatis humani generis satisfactoria fuisse videtur, quia et ipse secundum humanam naturam mortuus est, non secundum divinam.

Praeterea, Si Christus pro peccatis humani generis sufficienter satisfecit, injustum videtur quidem esse quod homines adhuc poenas patiantur, quas pro peccato divina Scriptura inductas esse commemorat.

Adhuc, Si Christus sufficienter pro peccatis humani generis satisfecit, non essent ultra remedia pro absolutione peccatorum quaerenda. Quaeruntur autem ab omnibus qui suae salutis curam habent. Non igitur videtur sufficienter Christum peccata hominum abstulisse.

Haec igitur sunt et similia ex quibus alicui videri potest ea quae de incarnatione fides catholica praedicat divinae majestati et sapientiae convenientia non fuisse.

CAPUT LIV.

Quod conveniens fuit Deum incarnari.

Si quis autem diligenter et pie incarnationis mysteria consideret, inveniet tantam sapientiae profunditatem quod omnem humanam cognitionem excedat, secundum illud Apostoli: *Quod stultum est Dei sapientius est hominibus*, 1 Cor., 1, 25. Unde fit ut pie consideranti semper magis ac magis admirabiles rationes hujusmodi mysterii manifestentur.

Primum igitur hoc considerandum est quod incarnatio Dei efficacissimum fuit auxilium homini ad beatitudinem tendenti. Ostensum est enim (l. 3, c. 37 et seqq.) quod perfecta beatitudo hominis in immediata Dei visione consistit. Posset autem alicui videri quod homo ad hunc statum nunquam possit pertingere quod intellectus humanus immediate ipsi divinae essentiae uniretur, ut intellectus intelligibili, propter immensam distantiam naturarum; et sic circa inquisitionem beatitudinis homo tepesceret, ipsa desperatione detentus. Per hoc autem quod Deus humanam naturam sibi unire voluit in persona, evidentissime hominibus demonstratur quod homo per intellectum Deo potest uniri, ipsum immediate videndo. Fuit igitur convenientissimum quod Deus humanam naturam assumeret, ad spem hominis in beatitudinem sublevandam; unde, post incarnationem Christi, homines coeperunt magis ad caelestem beatitudinem aspirare, secundum quod ipse dicit: *Ego veni ut vitam habeant, et abundantius* habeant, Joan., 10, 10.

Simul etiam per hoc homini auferuntur impedimenta beatitudinem adipiscendi. Cum enim perfecta hominis beatitudo in sola Dei fruitione con-

sistat, ut ostensum est, necessarium est quod quicumque his quae infra Deum sunt inhaeret finaliter a verae beatitudinis participatione impediatur. Ad hoc autem homo deduci poterat quod rebus infra Deum existentibus inhaereret ut fini, ignorando suae naturae dignitatem. Ex hoc enim contingit quod quidam, considerantes se secundum naturam corpoream et sensitivam, quam cum aliis animalibus habent communem, in rebus corporalibus et delectationibus carnis quamdam beatitudinem bestialem requirunt. Quidam vero, considerantes quarumdam creaturarum excellentiam super homines, quantum ad aliqua, eorum cultui se adstrinxerunt, colentes mundum et partes ejus, propter magnitudinem quantitatis et temporis diuturnitatem, vel spirituales substantias, Angelos et daemones, propter hoc quod hominem excedere inveniuntur tam in immortalitate quam in acumine intellectus; aestimantes in his, utpote supra se existentibus, hominis beatitudinem esse quaerendam. Quamvis autem, quantum ad aliquas conditiones, homo aliquibus creaturis existat inferior, ac etiam infimis creaturis in quibusdam assimiletur, tamen secundum ordinem finis nihil homine existit altius, nisi solus Deus, in quo solo perfecta hominis beatitudo consistit. Hanc igitur hominis dignitatem, quod scilicet in immediata Dei visione beatificandus sit, convenientissime Deus ostendit per hoc quod ipse immediate naturam humanam assumpsit: unde ex incarnatione Dei hoc consecutum videmus quod magna pars hominum, cultu Angelorum, daemonum et quarumcumque creaturarum praetermisso, spretis etiam voluptatibus carnis et corporalibus omnibus, ad solum Deum colendum se dedicaverunt; in quo solò beatitudinis complementum expectant, secundum quod Apostolus monet: *Quae sursum sunt quaerite, ubi Christus est in dextera Dei sedens; quae sursum*

sunt sapite, non quae super terram, Coloss. 3, 1-2.

Adhuc, Quia beatitudo perfecta hominis in tali cognitione Dei consistit quae facultatem omnis intellectus creati excedit, ut ostensum est (l. 3, c. 37 et seqq.), necessarium fuit quamdam hujusmodi cognitionis praelibationem in homine esse, quae dirigeretur in illam plenitudinem cognitionis beatae; quod quidem fit per fidem, ut ostensum est (l. 3, c. 40). Cognitionem autem qua homo in ultimum finem dirigitur oportet esse certissimam, eo quod est principium omnium quae ordinantur in ultimum finem, sicut et principia naturaliter nota certissima sunt. Certissima autem cognitio alicujus esse non potest, nisi vel illud sit per se notum, sicut prima demonstrationis principia, vel in ea quae per se nota sunt resolvatur, qualiter nobis certissima est demonstrationis conclusio. Id autem quod de Deo nobis per fidem tenendum proponitur non potest esse homini per se notum, cum facultatem humani intellectus excedat. Oportuit igitur hoc homini manifestari per eum cui sit per se notum. Et quamvis omnibus divinam essentiam videntibus sit quodammodo per se notum, tamen ad certissimam cognitionem habendam oportuit reductionem fieri in primum hujus cognitionis principium, scilicet in Deum, cui est naturaliter per se notum et a quo omnibus innotescit; sicut et certitudo scientiae non habetur nisi per resolutionem in prima principia indemonstrabilia. Oportuit igitur hominem, ad perfectam certitudinem consequendam de fidei veritate, ab ipso Deo instrui homine facto, ut homo secundum modum humanum divinam instructionem perciperet: et hoc est quod dicitur: *Deum nemo vidit unquam: Unigenitus Filius, qui est in sinu Patris, ipse enarravit*, Joan., 1, 18; et ipse Dominus dicit: *Ego in hoc natus sum et ad hoc veni in mundum, ut testimonium perhibeam veritati*, Joan., 18, 37;

propter quod videmus, post Christi incarnationem evidentius et certius homines in divina cognitione esse instructos, secundum illud: *Repleta est terra scientia Domini*, Isai., 11, 9.

Item, Cum beatitudo hominis perfecta in divina fruitione consistat, oportuit affectum hominis ad desiderium divinae fruitionis disponi, sicut videmus homini beatitudinis desiderium naturaliter inesse. Desiderium autem fruitionis alicujus rei ex amore illius rei causatur. Necessarium igitur fuit hominem, ad perfectam beatitudinem tendentem, ad amorem divinum induci. Nihil autem sic ad amorem alicujus nos inducit sicut experimentum amoris illius ad nos. Amor autem Dei ad homines nullo modo efficacius homini potuit demonstrari quam per hoc quod homini uniri voluit in persona; est enim proprium amoris uniri amantem cum amato, inquantum possibile est. Necessarium igitur fuit homini, ad beatitudinem perfectam tendenti, quod Deus fieret homo.

Amplius, Cum amicitia in quadam aequalitate consistat, ea quae multum inaequalia sunt in amicitia copulari non posse videntur. Ad hoc igitur quod familiarior amicitia esset inter hominem et Deum, expediens fuit homini quod Deus fieret homo, quia etiam naturaliter homo homini amicus est, ut sic, dum visibiliter Deum cognoscimus, in invisibilium amorem rapiamur.

Similiter etiam manifestum est quod beatitudo virtutis est praemium. Oportet igitur ad beatitudinem tendentes secundum virtutem disponi. Ad virtutem autem et verbis et exemplis provocamur; exempla autem alicujus et verba tanto efficacius ad virtutem inducunt quanto de eo firmior bonitatis habetur opinio. De nullo autem homine puro infallibilis opinio bonitatis haberi poterat, quia etiam sanctissimi viri in aliquibus inveniuntur defecisse.

Unde necessarium fuit homini, ad hoc quod in virtute firmaretur, quod a Deo humanato doctrinam et exempla virtutis acciperet; propter quod ipse Dominus dicit: *Exemplum dedi vobis, ut quemadmodum ego feci vobis, ita et vos faciatis*, Joan., 13, 15.

Item, Sicut virtutibus homo ad beatitudinem disponitur, ita et peccatis impeditur. Peccatum autem, virtuti contrarium, impedimentum affert beatitudini, non solum inordinationem quamdam animae inducens, secundum quod eam ab ordine debiti finis abducit, sed etiam Deum offendens a quo beatitudinis praemium expectatur, secundum quod Deus humanorum actuum curam habet; et peccatum contrarium est charitati divinae, ut plenius ostensum est (l. 3, c. 155); et insuper, hujus offensae homo conscientiam habens, per peccatum fiduciam accedendi ad Deum amittit, quae necessaria est ad beatitudinem consequendam. Necessarium est igitur humano generi, quod peccatis abundat, ut ei remedium aliquod adhibeatur contra peccata. Hoc autem remedium adhiberi non potest nisi per Deum, qui et voluntatem hominis movere potest in bonum ut eam ad debitum ordinem reducat, et offensam in se commissam potest remittere; offensa enim non remittitur nisi per eum in quem offensa committitur. Ad hoc autem quod homo a conscientia offensae praeteritae liberetur, oportet quod sibi de remissione offensae per Deum constet. Non autem per certitudinem ei constare potest, nisi a Deo de hoc certificetur. Conveniens igitur fuit et humano generi ad beatitudinem consequendam expediens quod Deus fieret homo, ut sic et remissionem peccatorum consequeretur per Deum et hujus remissionis certitudinem haberet per hominem Deum. Unde et ipse Dominus dicit: *Ut autem sciatis quia Filius hominis habet potestatem in terra dimittendi peccata etc.* Matth., 9, 6; et Apostolus dicit quod

sanguis Christi... emundabit conscientiam nostram ab operibus mortuis, ad serviendum Deo viventi, Hebr., 9, 14.

Adhuc, Ex traditione Ecclesiae docemur totum humanum genus peccato esse infectum. Habet autem hoc ordo divinae justitiae, ut ex superioribus (l. 3, c. 158) patet, quod peccatum sine satisfactione non remittatur a Deo. Satisfacere autem pro peccato totius humani generis nullus homo purus poterat, quia quilibet homo purus aliquid minus est tota generis humani universitate. Oportuit igitur, ad hoc quod humanum genus a peccato communi liberaretur, quod aliquis satisfaceret qui et homo esset, cui satisfactio competeret, et aliquid supra hominem, ut ejus meritum sufficiens esset ad satisfaciendum pro peccato totius humani generis. Majus autem homine quantum ad ordinem beatitudinis nihil est nisi solus Deus; nam Angeli, licet sint superiores quantum ad conditionem naturae, non tamen quantum ad ordinem finis, quia eodem beatificantur. Necessarium igitur fuit homini, ad beatitudinem consequendam, quod Deus homo fieret ad peccatum humani generis tollendum. Et hoc est quod Joannes Baptista dixit de Christo: *Ecce agnus Dei, ecce qui tollit peccatum mundi*, Joan., 1, 29; et Apostolus dicit: *Igitur, sicut per unius delictum in omnes homines in condemnationem, sic et per unius justitiam in omnes homines in justificationem vitae*, Rom., 5, 18.

Haec igitur sunt et similia ex quibus aliquis concipere potest non fuisse incongruum bonitati divinae Deum hominem fieri, sed expedientissimum fuisse humanae saluti.

CAPUT LV.

Solutio rationem supra positarum contra convenientiam incarnationis.

Ea vero quae contra hoç superius sunt opposita non difficile est solvere.

Non enim est contrarium ordini rerum Deum hominem fieri, ut prima ratio procedebat; quia, quamvis natura divina in infinitum naturam humanam excedat, tamen homo secundum ordinem suae naturae habet ipsum Deum pro fine et natus est ei per intellectum uniri; cujus unionis exemplum et documentum quoddam fuit unio Dei ad hominem in persona, servata tamen proprietate utriusque naturae, ut nec excellentiae divinae naturae aliquid deperiret nec humana natura per exaltationem aliquam extra terminos suae speciei traheretur. Considerandum est etiam quod, propter perfectionem et immobilitatem divinae bonitatis, nihil dignitatis Deo deperit ex hoc quod aliqua creatura quantumcumque ei appropinquat, etsi hoc creaturae accrescat; sic enim ipsis creaturis suam bonitatem communicat quod ex hoc ipse nullum patiatur detrimentum.

Similiter etiam, licet ad omnia facienda Dei voluntas sufficiat, tamen divina sapientia exigit ut rebus singulis, secundum earum congruentiam, provideatur a Deo; rebus enim singulis proprias causas convenienter instituit. Unde, licet Deus sola sua voluntate efficere potuerit in humano genere omnes utilitates quas ex Dei incarnatione dicimus provenisse, ut secunda ratio proponebat, tamen congruebat humanae naturae ut hujusmodi utilitates inducerentur per Deum hominem factum, sicut ex inductis (c. 54) rationibus aliquatenus apparere potest.

Ad tertiam etiam rationem patet responsio. Homo enim, cum sit constitutus ex spirituali et corporali natura, quasi quoddam confinium tenens utriusque naturae, ad totam creaturam pertinere videtur quod fit pro hominis salute; nam inferiores creaturae corporales in usum hominis cedere videntur et ei quodammodo esse subjectae; superior autem creatura spiritualis, scilicet angelica, commune habet cum homine ultimi finis consecutionem, ut ex superioribus patet (l. 3, c. 47 et seqq.). Et sic conveniens videtur ut universalis omnium causa illam creaturam in unitatem personae assumeret in qua magis communicat cum omnibus creaturis.

Considerandum est etiam quod solius rationalis naturae est per se agere; creaturae enim irrationales magis aguntur naturali impetu quam agant per seipsas: unde magis sunt in ordine instrumentalium causarum quam se habeant per modum principalis agentis. Assumptionem autem talis creaturae a Deo oportuit esse quae per se agere posset, tamquam agens principale; nam ea quae agunt sicut instrumenta agunt in quantum sunt mota ad agendum, principale vero agens ipsum per se agit; si quid igitur agendum fuit divinitus per aliquam irrationalem creaturam, sufficit, secundum hujusmodi creaturae conditionem, quod solum moveretur a Deo, non autem quod assumeretur in persona ut ipsamet ageret, quia hoc ejus naturalis conditio non recipit, sed solum conditio rationalis naturae. Non igitur fuit conveniens quod Deus aliquam irrationalem creaturam assumeret, sed rationalem, scilicet angelicam vel humanam. Et, quamvis angelica natura, quantum ad naturales proprietates, inveniatur excellentior quam humana natura, ut quarta ratio proponebat, tamen humana congruentius fuit assumpta: — Primo quidem, quia in homine peccatum expiabile esse potest, eo quod ejus electio non

immobiliter fertur in aliquid, sed a bono potest perverti in malum et a malo reduci in bonum, sicut etiam in hominis ratione contingit, quae, quia ex sensibilibus et per signa quaedam colligit veritatem, viam habet ad utrumque oppositorum. Angelus autem, sicut habet immobilem apprehensionem, quia per simplicem intellectum immobiliter cognoscit, ita etiam habet immobilem electionem; unde vel in malum omnino non fertur, vel, si in malum feratur, immobiliter fertur; unde ejus peccatum expiabile esse non potest. Cum igitur praecipua causa videatur divinae incarnationis expiatio peccatorum, ut ex Scripturis divinis docemur, congruentius fuit humanam naturam quam angelicam assumi a Deo. — Secundo, quia assumptio creaturae a Deo est in persona, non in natura, ut ex superioribus patet. Convenientius igitur assumpta est hominis natura quam angelica, quia in homine aliud est natura et aliud persona, cum sit ex materia et forma compositus; non autem in Angelo, qui immaterialis est. — Tertio, quia Angelus, secundum proprietatem suae naturae, propinquior erat ad Deum cognoscendum quam homo, cujus cognitio a sensu oritur. Sufficiebat igitur quod Angelus a Deo intelligibiliter instrueretur de veritate divina; sed conditio hominis requirebat ut Deus sensibiliter hominem de seipso homine instrueret; quod per incarnationem est factum. Ipsa etiam distantia hominis a Deo magis repugnare videbatur fruitioni divinae; et ideo magis indiguit homo quam Angelus assumi a Deo, ad spem de beatitudine concipiendam. Homo etiam, cum sit creaturarum terminus, quasi omnes alias creaturas naturali generationis ordine praesupponens, convenienter primo rerum principio unitur, etiam ut quadam circulatione perfectio rerum concludatur.

Ex hoc etiam quod Deus humanam naturam

assumpsit non datur erroris occasio, ut quinta ratio proponebat; quia assumptio humanitatis, ut supra (c. 41) habitum est, facta est in unitatem personae, non in unitatem naturae; ut sic non oporteat nos consentire his qui posuerunt (1) Deum non esse super omnia exaltatum, dicentes Deum esse animam mundi vel aliquid hujusmodi.

Licet autem circa incarnationem Dei sint aliqui errores exorti, ut sexto objiciebatur, tamen manifestum est multo plures errores post incarnationem fuisse sublatos. Sicut enim ex creatione rerum a divina bonitate procedente aliqua mala sunt consecuta, quod competebat conditioni creaturarum, quae deficere possunt, ita etiam non est mirum si, manifestata divina veritate, sunt aliqui errores exorti ex defectu mentium humanarum: qui tamen errores exercuerunt fidelium ingenia ad diligentius divinorum veritatem exquirendam et intelligendam, sicut et mala quae in creaturis accidunt ordinat Deus ad aliquod bonum.

Quamvis autem bonum omne creatum divinae bonitati comparatum exiguum inveniatur, tamen, quia in rebus creatis nihil potest esse majus quam salus rationalis creaturae, quae consistit in fruitione ipsius bonitatis divinae, cum ex incarnatione divina consecuta sit salus humana, non parum utilitatis praedicta incarnatio attulit mundo, ut septima ratio procedebat. Nec oportuit propter hoc quod ex incarnatione divina omnes homines salvarentur, sed tantum illi qui praedictae incarnationi adhaererent per fidem et fidei sacramenta. Est siquidem incarnationis divinae virtus sufficiens ad omnium hominum salutem; sed quod non omnes ex hoc salvantur ex eorum indispositione contingit, quod incarnationis fructum in se suscipere nolunt, incarnato Deo per fidem et amorem non inhaerendo. Non

(1) Varro et alii, teste S. August., *de Civit. Dei*, l. 7, c. 6.

enim erat hominibus subtrahenda libertas arbitrii, per quam possunt vel inhaerere vel non inhaerere Deo incarnato, ne bonum hominis coactum esset et propter hoc absque merito et illaudabile redderetur.

Praedicta etiam Dei incarnatio sufficientibus indiciis hominibus manifestata est. Divinitas enim nullo modo convenientius manifestari potest quam per ea quae sunt propria Dei. Est autem Dei proprium quod naturae leges immutare possit, supra naturam aliquid operando, cujus ipse est auctor. Convenientissime igitur probatur aliquid esse divinum per opera quae supra leges naturae fiunt, sicut quod caeci illuminentur, leprosi mundentur, mortui suscitentur. Hujusmodi quidem opera Christus effecit; unde et ipse per haec opera quaerentibus, *Tu es qui venturus es, an alium expectamus?* Luc., 7, 20, suam divinitatem demonstravit, dicens: *Caeci vident, claudi ambulant, leprosi mundantur, surdi audiunt, mortui resurgunt, etc.*, Ibid. 22. Alium autem mundum creare necesse non erat, nec ratio divinae sapientiae nec rerum natura hoc habebat. Si autem dicatur, ut octava ratio proponebat, quod hujusmodi miracula etiam per alios esse facta leguntur, tamen considerandum est quod multo differentius et divinitus Christus ea effecit. Nam alii orando haec fecisse leguntur, Christus autem imperando, quasi ex propria potestate; et non solum ipse haec fecit, sed et aliis eadem et majora faciendi tribuit potestatem, qui, ad solam invocationem nominis Christi, hujusmodi miracula faciebant. Et non solum corporalia miracula per Christum facta sunt, sed etiam spiritualia, quae sunt multo majora; scilicet quod, per Christum et ad invocationem nominis ejus, Spiritus Sanctus daretur, quo accenderentur corda charitatis divinae affectu, et mentes instruerentur subito in scientia divinorum, et lin-

quae simplicium redderentur disertae ad divinam veritatem hominibus proponendam. Hujusmodi autem opera indicia sunt expressa divinitatis Christi quae nullus purus homo facere potuit. Unde Apostolus dicit quod salus hominum, *cum initium accepisset enarrari per Dominum, ab eis qui audierunt, in nos confirmata est, contestante Deo signis et portentis et variis virtutibus, Spiritus Sancti distributionibus*, Hebr., 2, 3.

Licet autem saluti totius humani generis Dei incarnatio necessaria foret, non tamen oportuit quod Deus a principio mundi incarnaretur, ut nono objiciebatur: — Primo quidem, quia per Deum incarnatum oportebat hominibus medicinam afferri contra peccata, ut superius (c. 54) habitum est. Contra peccatum autem alicui convenienter medicina non affertur nisi prius suum defectum recognoscat, ut sic per humilitatem homo de seipso non praesumens jactet spem suam in Deum, a quo solo potest sanari peccatum, ut supra (c. 54) habitum est. Poterat autem homo de seipso praesumere et quantum ad scientiam et quantum ad virtutem. Relinquendus igitur aliquando fuit sibi, ut experiretur quod ipse sibi non sufficeret ad salutem, neque per scientiam naturalem, quia ante tempus legis scriptae homo legem naturae transgressus est, neque per virtutem propriam, quia, data sibi cognitione peccati per legem, adhuc ex infirmitate peccavit: et sic oportuit ut demum homini, neque de scientia neque de virtute praesumenti, daretur efficax auxilium contra peccatum per Christi incarnationem, scilicet gratia Christi, per quam et instrueretur in dubiis, ne in cognitione deficeret, et roboraretur contra tentationum insultus, ne per infirmitatem deficeret. Sic igitur factum est quod essent tres status humani generis: primus ante legem, secundus sub lege, tertius sub gratia. — Deinde, per Deum incarna-

tum praecepta et documenta perfecta hominibus danda erant. Requirit autem hoc conditio humanae naturae quod non statim ad perfectum ducatur, sed manuducatur per imperfecta ut ad perfectionem perveniat; quod et in instructione puerorum videmus, qui primo de minimis instruuntur, nam a principio perfecta capere non valent: similiter etiam si alicui multitudini aliqua inaudita proponerentur et magna, non statim caperet, nisi ad ea assuesceret prius per aliqua minora. Sic igitur conveniens fuit a principio ut humanum genus instrueretur de his quae pertinent ad suam salutem per aliqua levia et minora documenta, per Patriarchas et legem et Prophetas; et tandem, in consummatione temporum, perfecta doctrina Christi proponeretur in terris, secundum quod Apostolus dicit: *At, ubi venit plenitudo temporis, misit Deus Filium suum* in terras, Galat., 4, 4; et ibidem dicitur quod *lex paedagogus noster fuit in Christo; sed jam non sumus sub paedogogo*, Galat., 3, 24-25. Simul etiam considerandum est quod, sicut adventum magni regis oportet aliquos nuntios praecedere, ut praeparentur subditi ad eum reverentius suscipiendum, ita oportuit adventum Dei in terras multa praecedere quibus homines essent parati a Deum incarnatum suscipiendum, quod quidem factum est dum, per praecedentia promissa et documenta, hominum mentes dispositae sunt ut facilius ei crederent qui ante praenuntiatus erat, et desiderantius susciperetur propter priora promissa.

Et, licet adventus Dei incarnati in mundum esset maxime necessarius humanae saluti, tamen non fuit necessarium quod usque ad finem mundi cum hominibus conversaretur, ut decima ratio proponebat. Hoc enim derogasset reverentiae quam homines debebant Deo incarnato exhibere, dum; videntes ipsum carne indutum aliis hominibus si-

milem, nihil de eo ultra alios homines aestimassent, sed eo, post mira quae gessit in terris, suam praesentiam hominibus subtrahente, magis ipsum revereri coeperunt; propter quod etiam suis discipulis plenitudinem Spiritus Sancti non dedit quamdiu cum eis conversatus fuit, quasi per ejus absentiam eorum animis ad spiritualia munera magis praeparatis. Unde et Ipse eis dicebat: *Si non abiero, Paraclitus non veniet ad vos; si autem abiero, mittam eum ad vos*, Joan., 16, 7.

Non oportuit autem Deum carnem impassibilem et immortalem suscipere, secundum quod undecima ratio proponebat, sed magis passibilem et mortalem: — Primo quidem, quia necessarium erat hominibus quod beneficium incarnationis cognoscerent, ut ex hoc ad divinum amorem inflammarentur. Oportuit autem, ad veritatem incarnationis manifestandam, quod carnem similem aliis hominibus sumeret, scilicet passibilem et mortalem. Si enim impassibilem et immortalem carnem suscepisset, visum fuisset hominibus, qui talem carnem non noverant, quod aliquod phantasma esset et non veritas carnis. — Secundo, quia necessarium fuit Deum carnem assumere ut pro peccato humani generis satisfaceret. Contingit autem unum pro alio satisfacere, ut ostensum est (l. 3, c. 158), ita tamen quod poenam pro peccato alteri debitam ipse sibi non debitam voluntarie assumat. Poena autem consequens humani generis peccatum est mors et aliae passibilitates vitae praesentis, sicut supra (c. 50-52) dictum est; unde et Apostolus dicit: *Per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit, et per peccatum mors*, Rom., 5, 12. Oportuit igitur ut carnem passibilem et mortalem Deus assumeret absque peccato, ut sic patiendo et moriendo pro nobis satisfaceret et peccatum auferret. Et hoc est quod Apostolus dicit quod *Deus Filium suum misit in similitudinem*

carnis peccati, Rom., 8, 3, idest habentem carnem similem peccatoribus, scilicet passibilem et mortalem; et subdit: *Ut de peccato damnavit peccatum in carne*, Ibid., idest ut, per poenam quam in carne pro peccato nostro sustinuit, peccatum a nobis auferret. — Tertio, quia, per hoc quod carnem passibilem et mortalem habuit, efficacius dedit nobis exempla virtutis, passiones carnis fortiter superando et eis virtuose utendo. — Quarto, quia per hoc magis ad spem immortalitatis erigimur quod Ipse de statu carnis passibilis et mortalis mutatus est in impassibilitatem et immortalitatem carnis; quod etiam de nobis sperare possumus, qui carnem gerimus passibilem et mortalem. Si vero a principio carnem impassibilem et immortalem assumpsisset, nulla daretur occasio immortalitatem sperandi his qui in seipsis mortalitatem et corruptibilitatem experiuntur. — Hoc etiam mediatoris officium requirebat ut communem haberet nobiscum passibilem carnem et mortalem, cum Deo vero virtutem et gloriam, ut, auferens a nobis quod nobiscum commune habebat, scilicet passionem et mortem, ad id nos duceret quod sibi et Deo erat commune; fuit enim mediator ad jungendum nos Deo.

Similiter etiam non fuit expediens quod Deus incarnatus vitam in hoc mundo ageret opulentam et honoribus seu dignitatibus sublimem, ut duodecima ratio concludebat: — Primo quidem, quia ad hoc venerat ut mentes hominum terrenis deditas a terrenis abstraheret et ad divina elevaret; unde oportuit ut suo exemplo homines in contemptum divitiarum et aliorum quae mundani desiderant traheret, et quod inopem et privatam vitam ageret in hoc mundo. — Secundo, quia, si divitiis abundasset et in aliqua maxima dignitate constitutus fuisset, id quod divine gessit magis potentiae saeculari quam virtuti divinitatis fuisset attributum; unde

efficacissimum argumentum suae divinitatis fuit quod, absque adminiculo potentiae saecularis, totum mundum in melius commutavit.

Unde patet etiam solutio ad id quod decimotertio objiciebatur. Non est autem procul hoc a vero quod Filius Dei incarnatus, obediens praecepto Patris, mortem sustinuit, secundum doctrinam Apostoli. Praeceptum enim Dei est ad homines de operibus virtutum; et quanto aliquis perfectius actum virtutis exequitur, tanto magis Deo obedit. Inter alias autem virtutes praecipua charitas est, ad quam omnes aliae referuntur. Christus igitur, dum actum charitatis perfectissime implevit, Deo maxime obediens fuit; nullus enim est actus charitatis perfectior quam quod homo pro amore alicujus etiam mortem sustineat, secundum quod ipsemet Dominus dicit: *Majorem hac dilectionem nemo habet ut animam suam ponat quis pro amicis suis,* Joan., 15, 13. Sic igitur invenitur Christus, mortem sustinens pro salute hominum et ad gloriam Dei Patris, Deo maxime obediens fuisse, actum charitatis perfectum exequendo.

Nec hoc repugnat divinitati Ipsius, ut quartadecima ratio procedebat. Sic enim facta est unio in persona ut proprietas utriusque naturae maneret, divinae scilicet et humanae, ut supra (c. 41 et 46) habitum est; et ideo, patiente Christo etiam mortem et alia quae humanitatis sunt, divinitas impassibilis mansit, quamvis, propter unitatem personae, dicamus Deum passum et mortuum; cujus exemplum aliqualiter in nobis apparet, quia, moriente carne, anima remanet immortalis.

Sciendum est etiam quod, licet voluntas Dei non sit ad mortem hominum, ut quintadecima ratio proponebat, est tamen ad virtutem, per quam homo mortem fortiter sustinet et ex charitate periculis mortis se objicit; et sic voluntas Dei fuit de morte

Christi, inquantum Christus eam ex charitate suscepit et fortiter sustinuit.

Unde patet quod non fuit impium et crudele quod Deus Pater Christum mori voluit, ut sextadecima ratio concludebat; non enim coegit invitum, sed complacuit ei voluntas qua ex charitate Christus mortem suscepit; et hanc etiam charitatem in ejus anima operatus est.

Similiter etiam non inconvenienter dicitur quod, propter humilitatem demonstrandam, Christus mortem crucis voluit pati. Et revera quidem humilitas in Deum non cadit, ut decimaseptima ratio proponebat; quia virtus humilitatis in hoc consistit ut aliquis infra suos terminos se contineat, ad ea quae supra se sunt non se extendens, sed superiori se subjiciat; unde patet quod Deo humilitas convenire non potest, qui superiorem non habet, sed ipse super omnia existit. Si autem aliquis vel aequali vel inferiori se ex humilitate aliquando subjiciat, hoc est quia secundum aliquid eum qui simpliciter aequalis vel inferior est superiorem se arbitratur. Quamvis igitur Christo, secundum divinam naturam, humilitatis virtus non competat, competit tamen sibi, secundum humanam naturam. Et ejus humilitas ex ejus divinitate laudabilior redditur; dignitas enim personae adjicit ad laudem humilitatis, puta quando pro aliqua necessitate expedit aliquem magnum aliqua infima pati; nulla autem tanta dignitas esse potest hominis quam quod sit Deus; unde hominis Dei humilitas maxime laudabilis invenitur, dum abjecta sustinuit quae pro salute hominum ipsum pati expediebat. Erant enim homines, propter superbiam, mundanae gloriae amatores. Ut igitur hominum animos ab amore mundanae gloriae in amorem divinae gloriae transmutaret, voluit mortem sustinere, non qualemcumque sed abjectissimam. Sunt enim quidam qui, etsi mortem non timeant, ab-

horrent tamen mortem abjectam, ad quam etiam contemnendam Dominus homines animavit suae mortis exemplo.

Et, licet homines ad humilitatem informari potuerint divinis sermonibus instructi, ut decimaoctava ratio proponebat, tamen ad agendum magis provocant facta quam verba; et tanto efficacius facta movent quanto certior opinio bonitatis habetur de eo qui hujusmodi operatur. Unde, licet aliorum hominum multa humilitatis exempla invenirentur, tamen expedientissimum fuit ut adhuc hominis Dei provocarentur exemplo, quem constat errare non potuisse et cujus humilitas tanto est mirabilior quanto majestas sublimior.

Manifestum est etiam ex praedictis quod oportuit Christum mortem pati, non solum ut exemplum praeberet mortem contemnendi propter veritatis amorem, sed ut etiam aliorum peccata purgaret; quod quidem factum est dum ipse qui absque peccato erat mortem peccato debitam pati voluit, ut in se poenam aliis debitam pro aliis satisfaciendo susciperet. Et, quamvis sola Dei gratia sufficiat ad remittendum peccata, ut decimanona ratio proponebat, tamen in remissione peccati exigitur etiam aliquid ex parte ejus cui peccatum remittitur, ut scilicet satisfaciat ei quem offendit. Et, quia alii homines pro seipsis hoc facere non poterant, Christus pro omnibus hoc fecit mortem voluntariam ex charitate patiendo.

Et, quamvis in puniendo peccata oporteat illum puniri qui peccavit, ut vigesima ratio proponebat, tamen in satisfaciendo unus potest alterius poenam ferre, quia dum poena pro peccato infligitur, pensatur ejus qui punitur iniquitas; in satisfactione vero, dum quis, ad placandum eum quem offendit, voluntarie poenam assumit, satisfacientis charitas et benevolentia aestimatur, quae maxime apparet cum quis pro alio poenam assumit; et ideo Deus

satisfactionem unius pro alio acceptat, ut etiam ostensum est (l. 3, c. 158).

Satisfacere autem pro toto humano genere, ut etiam supra (c. 54) ostensum est, nullus homo purus poterat; nec ad hoc Angelus sufficiebat, ut vigesima prima ratio procedebat. Angelus enim, licet quantum ad aliquas proprietates naturales sit homine potior, tamen quantum ad beatitudinis participationem, in quam per satisfactionem (homo) reducendos erat, est ei aequalis. Et iterum non plene redintegraretur hominis dignitas, si Angelo pro homine satisfacienti obnoxius redderetur.

Sciendum autem est quod mors Christi virtutem satisfaciendi habuit ex charitate ipsius qua voluntarie mortem sustinuit, non ex iniquitate occidentium, qui eum occidendo peccaverunt; quia peccatum non deletur peccato, ut vigesimasecunda ratio proponebat.

Et, quamvis mors Christi pro peccato satisfactoria fuerit, non tamen toties eum mori oportuit quoties homines peccant, ut vigesimatertia ratio concludebat; quia mors Christi sufficiens fuit ad omnium expianda peccata, tum propter eximiam charitatem qua mortem sustinuit, tum propter dignitatem personae satisfacientis, quae fuit Deus et homo. Manifestum est autem etiam in rebus humanis quod, quanto persona est altior, tanto poena quam sustinet pro majori computatur, sive ad humilitatem et charitatem patientis, sive ad culpam inferentis.

Ad satisfaciendum autem pro peccato totius humani generis mors Christi sufficiens fuit; quia, quamvis secundum humanam naturam solum mortuus fuerit, ut vigesimaquarta ratio proponebat, tamen ex dignitate personae patientis, quae est persona filii Dei, mors ejus redditur pretiosa; quia, ut supra dictum est (l. 3, c. 144), sicut majoris

est criminis alicui personae inferre injuriam quae majoris dignitatis existit, ita virtuosius est et ex majori charitate procedens quod major persona pro aliis se subjiciat voluntariae passioni.

Quamvis autem Christus pro peccato originali sua morte sufficienter satisfecerit, non est tamen inconveniens quod poenalitates ex peccato originali consequentes remanent adhuc in omnibus qui etiam redemptionis Christi participes fiunt, ut vigesimaquinta ratio procedebat. Hoc enim congruenter et utiliter factum est ut poena remaneret, etiam culpa sublata: — Primo quidem, ut esset conformitas fidelium ad Christum, sicut membrorum ad caput: unde, sicut Christus prius multas passiones sustinuit et sic ad immortalitatis gloriam pervenit, sic decuit ut fideles ejus prius subjacerent passionibus, et sic ad immortalitatem pervenirent, quasi portantes in seipsis insignia passionis Christi, ut similitudinem gloriae ejus consequerentur, sicut Apostolus dicit: *Heredes quidem Dei, coheredes autem Jesu Christi, si tamen compatimur, ut et conglorificemur*, Rom., 8, 17. — Secundo, quia, si homines venientes ad Christum statim immortalitatem impassibilitatemque consequerentur, plures homines ad Christum accederent magis propter haec corporalia beneficia quam propter spiritualia bona; quod est contra intentionem Christi, venientis in mundum ut homines ab amore corporalium ad spiritualia transferret. — Tertio, quia si accedentes ad Christum statim impassibiles et immortales redderentur, hoc quodammodo compelleret homines ad fidem Christi suscipiendum; et sic meritum fidei minueretur.

Quamvis autem sufficienter pro peccatis humani generis Christus sua morte satisfecerit, ut vigesimasexta ratio proponebat, sunt tamen unicuique remedia propriae salutis quaerenda. Mors enim Christi est quasi quaedam universalis causa salutis, sicut

peccatum primi hominis fuit quasi universalis causa damnationis. Oportet autem universalem causam applicari ad unumquodque specialiter, ut effectum universalis causae participet. Effectus igitur peccati primi parentis pervenit ad unumquemque per carnis originem; effectus autem mortis Christi pertingit ad unumquemque per spiritualem regenerationem, per quam homo Christo quodammodo conjungitur et incorporatur; et ideo oportet quod unusquisque quaerat regenerari per Christum et alia suscipere in quibus virtus mortis Christi operetur.

Ex quo patet quod effluxus salutis a Christo in homines non est per naturae propaginem, sed per studium bonae voluntatis qua homo Christo adhaeret; et sic quod a Christo unusquisque consequitur est personale bonum; unde non derivatur ad posteros, sicut peccatum primi parentis, quod cum naturae propagine producitur. Et inde est quod, licet parentes sint a peccato originali mundati per Christum, non tamen est inconveniens quod eorum filii cum peccato originali nascantur et sacramentis salutis indigeant, ut vigesimaseptima ratio (1) concludebat.

Sic igitur ex praemissis aliquatenus patet quod ea quae circa mysterium incarnationis fides catholica praedicat neque impossibilia neque incongrua inveniuntur.

CAPUT LVI.

De necessitate sacramentorum.

Quia vero, sicut jam dictum est, mors Christi

(1) Haec objectio vigesimaseptima, quae deest in c. 53 et nullibi reperitur, videtur fuisse talis: « Per naturae propaginem salus in homines effluxit a Christo. Ergo filii qui ex parentibus regeneratis nascuntur cum originali peccato non nascuntur; et ideo sacramentis salutis non indigent. »

est quasi universalis causa humanae salutis, universalem autem causam oportet applicari ad unumquemque effectum, necessarium fuit exhiberi hominibus quaedam remedia per quae eis beneficium mortis Christi quodammodo conjungeretur. Hujusmodi autem esse dicuntur Ecclesiae sacramenta. Hujusmodi autem remedia oportuit cum aliquibus visibilibus signis tradi.

Primo quidem, quia, sicut caeteris rebus, ita etiam homini Deus providet secundum ejus conditionem. Est autem talis hominis conditio quod ad spiritualia et intelligibilia capienda naturaliter per sensibilia deducatur. Oportuit igitur spiritualia remedia hominibus sub signis sensibilibus dari.

Secundo, quia instrumenta oportet esse primae causae proportionata. Prima autem et universalis causa humanae salutis est Verbum incarnatum, ut ex praemissis apparet. Congruum igitur fuit ut remedia quibus universalis causae virtus pertingit ad homines illius causae similitudinem haberent, ut scilicet in eis virtus divina invisibiliter operaretur sub visibilibus signis.

Tertio, quia homo in peccatum lapsus erat, rebus visibilibus indebite inhaerendo. Ne igitur crederetur visibilia ex sui natura mala esse et propter hoc ei inhaerentes peccasse, per ipsa visibilia congruum fuit quod hominibus remedia salutis adhiberentur; ut sic appareret ipsa visibilia ex sui natura bona esse, velut a Deo creata, sed hominibus noxia fieri, secundum quod eis inordinate inhaerent, salutifera vero, secundum quod ordinate eis utuntur.

Ex hoc autem excluditur error quorumdam haereticorum qui omnia hujusmodi visibilia a sacramentis Ecclesiae volunt esse removenda. Nec mirum, quia ipsi opinantur omnia visibilia ex sui natura mala esse et ex malo auctore producta, quod in secundo libro (c. 4 et seqq.) reprobavimus.

Nec est inconveniens quod per res visibiles et corporales spiritualis salus ministretur, quia hujusmodi visibilia sunt quasi quaedam instrumenta Dei incarnati et passi. Instrumentum autem non operatur ex virtute suae naturae, sed ex virtute principalis agentis a quo applicatur ad operandum. Sic igitur et hujusmodi res visibiles salutem spiritualem operantur non ex proprietate suae naturae, sed ex institutione ipsius Christi ex qua virtutem instrumentalem consequuntur.

CAPUT LVII.

De distinctione sacramentorum veteris et novae legis.

Deinde considerandum est quod, cum hujusmodi visibilia sacramenta ex passione Christi efficaciam habeant et ipsam quodammodo repraesentent, talia ea esse oportet ut congruant saluti factae per Christum. Haec autem salus, ante Christi incarnationem et mortem, erat quidem promissa, sed non exhibita; sed Verbum incarnatum et passum est salutem hujusmodi operatum. Sacramenta igitur quae incarnationem Christi praecesserunt talia esse oportuit ut significarent et quodammodo repromitterent salutem; sacramenta autem quae Christi passionem consequuntur talia esse oportet ut salutem hominibus exhibeant, et non solum signando demonstrent.

Per hoc autem evitatur Judaeorum opinio, qui credunt sacramenta legalia propter hoc quod a Deo sunt instituta, in perpetuum esse servanda, cum Deus non poeniteat neque mutetur. Fit autem absque mutatione disponentis vel poenitentia quod diversa disponat secundum congruentia temporum diversorum. Sicut igitur paterfamilias alia praecepta

tradit filio parvulo et alia jam adulto, sic et Deus congruenter alia sacramenta et praecepta ante incarnationem tradit ad significandum futura, alia post incarnationem ad exhibendum praesentia et rememorandum praeterita.

Magis autem irrationabilis est Nazaraeorum et Helonitarum error (1), qui sacramenta legalia simul cum Evangelio dicebant esse servanda: quia hujusmodi error quasi contraria implicat; dum enim servant evangelica sacramenta, profitentur incarnationem et alia Christi mysteria jam esse perfecta; dum autem etiam sacramenta legalia servant, profitentur ea esse futura.

CAPUT LVIII.

De numero sacramentorum novae legis.

Quia vero, ut dictum est (c. 56), remedia spiritualis salutis sub signis sensibilibus sunt hominibus tradita, consequens etiam fuit ut distinguerentur remedia quibus provideretur spirituali vitae, secundum similitudinem vitae corporalis.

In vita autem corporali duplicem ordinem invenimus. Sunt enim propagatores et ordinatores corporalis vitae in aliis, et sunt qui propagantur et ordinantur secundum corporalem vitam. Vitae autem corporali et naturali tria sunt per se necessaria, et quartum per accidens. Oportet enim primo quod, per generationem seu nativitatem, res aliqua vitam accipiat; secundo quod per augmentum ad debitam quantitatem et robur perveniat; tertio ad conservationem vitae per generationem adeptae et ad augmentum perductae, est necessarium nutrimentum. Et haec quidem sunt per se necessa-

(1) Cf. de his erroribus S. Aug., *de Haeres.*, c. 9; Philonem et S. Epiphan.

ria naturali vitae, quia sine his vita corporalis perfici non potest; unde et animae vegetativae, quae est vivendi principium, tres vires naturales assignantur, scilicet generativa, augmentativa et nutritiva. Sed, quia contingit aliquod impedimentum circa vitam corporalem, ex quo res viva infirmatur, per accidens necessarium est quartum, quod est sanatio rei viventis aegrotae.

Sic igitur et in vita spirituali primum est spiritualis generatio per baptismum; secundum est spirituale augmentum perducens ad robur perfectum per sacramentum confirmationis; tertium est spirituale nutrimentum per Eucharistiae sacramentum; restat quartum, quod est spiritualis sanatio, qua fit vel in anima tantum per poenitentiae sacramentum, vel ex anima derivatur ad corpus, quando fuerit opportunum, per extremam unctionem. Haec igitur pertinent ad eos qui in vita spirituali propagantur et conservantur.

Propagatores autem et ordinatores corporalis vitae secundum duo attenduntur: scilicet secundum originem naturalem, quod ad parentes pertinet, et secundum regimen politicum, per quod vita hominis pacifica conservatur; et hoc pertinet ad reges et principes. Sic igitur est in spirituali vita. Sunt enim quidam propagatores et conservatores spiritualis vitae secundum spirituale ministerium tantum, ad quod pertinet ordinis sacramentum; quidam vero secundum corporalem et spiritualem simul, quod fit per sacramentum matrimonii, quo vir et mulier conveniunt ad prolem generandam et educandam ad cultum divinum.

CAPUT LIX.

De baptismo.

Secundum hoc igitur apparere potest, circa sacramenta singula, et effectus proprius uniuscujusque

et materia conveniens; et primo quidem circa spiritualem generationem, quae per baptismum fit.

Considerandum est igitur quod generatio rei viventis est mutatio quaedam de non vivente ad vitam. Vita autem spirituali privatus est homo in sua origine per peccatum originale, ut supra (c. 50) dictum est: et ad hoc quaecumque peccata sunt addita abducunt a vita. Oportuit igitur baptismum, qui est spiritualis generatio, talem virtutem habere quod etiam peccatum originale et omnia actualia peccata commissa tollat. Et, quia signum sacramenti sensibile congruum debet esse ad repraesentandum spiritualem sacramenti effectum, foeditatis autem ablutio in rebus corporalibus facilius et convenientius fit per aquam, idcirco baptismus convenienter in aqua confertur per Verbum Dei sanctificata. Et, quia generatio unius est alterius corruptio et quod generatur priorem formam amittit et proprietates ipsam consequentes, necesse est quod per baptismum, qui est spiritualis generatio, non solum peccata tollantur, quae sunt spirituali vitae contraria, sed etiam omnes peccatorum reatus; et propter hoc baptismus non solum a culpa abluit, sed etiam ab omni reatu poenae absolvit: unde baptizatis satisfactio non injungitur pro peccatis.

Item, cum per generationem res formam acquirit, simul acquirit et operationem consequentem formam et locum ei congruentem, ignis enim mox generatus tendit sursum sicut in proprium locum. Et ideo, cum baptismus sit spiritualis generatio, statim baptizati idonei sunt ad spirituales actiones, sicut ad susceptionem aliorum sacramentorum et ad alia hujusmodi; et statim eis debetur locus congruus spirituali vitae, qui est beatitudo aeterna: et propter hoc baptizati, si decedant, statim in beatitudine recipiuntur; unde dicitur quod baptismus aperit januam caeli.

Considerandum est etiam quod unius rei est tantum una generatio: unde, cum baptismus sit spiritualis generatio, unus homo est semel tantum baptizandus. Manifestum est etiam quod infectio, quae per Adam in mundum intravit, semel tantum hominem inquinat; unde et baptismus, qui contra eam principaliter ordinatur, iterari non debet. Hoc etiam commune est quod, ex quo res aliqua semel consecrata est, quamdiu manet, ulterius consecrari non debet, ne consecratio inefficax videatur; unde, cum baptismus sit quaedam consecratio hominis baptizati, non est iterandum baptisma. Per quod excluditur error Donatistarum vel Rebaptizantium.

CAPUT LX.

De confirmatione.

Perfectio autem spiritualis roboris in hoc proprie consistit quod homo fidem Christi confiteri audeat coram quibuscumque, nec inde retrahatur propter confusionem aliquam vel terrorem; fortitudo enim inordinatum timorem repellit. Sacramentum igitur quo spirituale robur regenerato confertur eum quodammodo instituit pro fide Christi propugnatorem. Et, quia pugnantes sub aliquo principe ejus insignia deferunt, hi qui confirmationis sacramentum suscipiunt signo Christi insigniuntur, videlicet signo crucis, quo pugnavit et vicit; hoc autem signum in fronte suscipiunt in signum quod publice fidem Christi confiteri non erubescant. Haec autem insignitio fit ex confectione olei et balsami, quae *chrisma* vocatur, non irrationabiliter. Nam per oleum Spiritus Sancti virtus designatur, quo Christus unctus nominatur; ut sic a Christo Christiani dicantur, quasi sub ipso militantes, in balsamo autem propter odorem bona fama ostenditur, quam necesse est

habere eos qui inter mundanos conversantur, ad fidem Christi publice confitendam, quasi in campum certaminis de secretis Ecclesiae finibus producti. Convenienter etiam hoc sacramentum a solis Pontificibus confertur, qui sunt quodammodo duces exercitus christiani; nam et apud saecularem militiam ad ducem exercitus pertinet ad militiam eligendo quosdam adscribere; ut sic qui hoc sacramentum suscipiunt ad spiritualem militiam quodammodo videantur adscripti; unde et eis manus imponitur ad designandam derivationem virtutis a Christo.

CAPUT LXI.

De Eucharistia.

Sicut autem corporalis vita materiali alimento indiget, non solum ad quantitatis augmentum, sed etiam ad naturam corporis sustentandam, ne propter resolutiones continuas dissolvatur et ejus virtus depereat, ita necessarium fuit in spirituali vita spirituale alimentum habere, quo regenerati et in virtutibus conserventur et crescant. Et, quia spirituales effectus sub similitudine visibilium fiunt, congruum fuit nobis tradi, ut dictum est, hujusmodi spirituale alimentum sub speciebus illarum rerum quibus homines communius ad corporale alimentum utuntur. Hujusmodi autem sunt panis et vinum; et ideo sub speciebus panis et vini hoc traditur sacramentum.

Sed considerandum est quod aliter generans generato conjungitur et aliter nutrimentum nutrito, in corporalibus rebus. Generans enim non oportet secundum substantiam generato conjungi, sed solum secundum similitudinem et virtutem; sed alimentum oportet nutrito secundum substantiam conjungi. Unde, ut corporalibus signis spirituales effectus respon-

deant, mysterium Verbi incarnati aliter nobis conjungitur in baptismo, qui est spiritualis regeneratio, atque aliter in hoc Eucharistiae sacramento, quod est spirituale alimentum; in baptismo enim continetur Verbum incarnatum solum secundum virtutem, sed in Eucharistiae sacramento confitemur ipsum secundum substantiam contineri. Et, quia complementum nostrae salutis factum est per passionem Christi et mortem, per quam ejus sanguis a carne separatus est, separatim nobis traditur sacramentum corporis ejus sub specie panis et sanguis sub specie vini; ut sic in hoc sacramento passionis dominicae memoria et repraesentatio habeatur. Et secundum hoc impletur quod Dominus dixit: *Caro mea vere est cibus, et sanguis meus vere est potus*, Joann., 6, 56.

CAPUT LXII.

De errore infidelium circa Eucharistiae sacramentum.

Sicut autem, Christo proferente haec verba, quidam discipulorum turbati sunt, dicentes: *Durus est hic sermo, et quis potest eum audire?* Joann., 6, 61, ita et contra doctrinam Ecclesiae insurrexerunt haeretici, veritatem hujus negantes. Dicunt enim in hoc sacramento non realiter esse corpus et sanguinem Christi, sed significative tantum; ut sic intelligatur quod Christus dixit, demonstrato pane: *Hoc est corpus meum,* ac si diceret: Hoc est signum vel figura corporis mei; secundum quem modum et Apostolus dixit: *Petra autem erat Christus*, 1 Cor., 10, 4, id est Christi figura. Et ad hunc intellectum referunt quidquid in Scripturis invenitur similiter dici.

Hujus autem opinionis occasionem assumunt ex verbis Domini, qui, de sui corporis comestione et

sanguinis potatione, ut scandalum discipulorum quod ortum fuerat sopiretur, quasi seipsum exponens, dixit: *Verba quae ego locutus sum vobis, spiritus et vita sunt*, Joann., 6, 64, quasi ea quae dixerat, non ad litteram, sed secundum spiritualem sensum intelligenda essent.

Inducuntur etiam ad dissentiendum ex multis difficultatibus quae ad hanc Ecclesiae doctrinam sequi videntur, propter quas hic sermo Christi et Ecclesiae durus esse apparet.

Et primo quidem difficile videtur quomodo verum corpus Christi in altari esse incipiat. Aliquid enim incipit esse ubi prius non fuit, dupliciter: vel per motum localem, vel per conversionem alterius in ipsum; ut patet in igne, qui alicubi esse incipit, vel quia ibi de novo accenditur, vel quia illuc de novo apportatur. — Manifestum est autem verum corpus Christi non semper in hoc altari fuisse; confitetur enim Ecclesia Christum in suo corpore ascendisse in caelum. Videtur autem impossibile dici quod aliquid hic de novo convertatur in corpus Christi. Nihil enim videtur converti in praeexistens, cum id in quod aliquid convertitur per hujus conversionem esse incipiat. Manifestum est autem corpus Christi praeextitisse, utpote in utero virginali conceptum. Non igitur videtur esse possibile quod in altari de novo esse incipiat per conversionem alterius in ipsum. — Similiter autem nec per mutationem loci; quia omne quod localiter movetur sic incipit esse in uno loco quod desinit esse in alio, in quo prius fuit. Oportebit igitur dicere quod, cum Christus incipit esse in hoc altari, in quo hoc sacramentum peragitur, desinat esse in caelo, quo ascendendo pervenerat. Amplius, nullus motus localis terminatur simul ad duo loca. Manifestum est autem hoc sacramentum simul in diversis altaribus celebrari. Non est ergo possibile quod per motum localem corpus Christi ibi esse incipiat.

Secunda difficultas ex loco accidit. Non enim semotim partes alicujus in diversis locis continentur, ipso integro permanente. Manifestum est autem in hoc sacramento seorsum esse panem et vinum in locis separatis. Si igitur caro Christi sit sub specie panis et sanguis sub specie vini, videtur sequi quod Christus non remaneat integer, sed semper, cum hoc sacramentum agitur, ejus sanguis a corpore separetur. — Adhuc impossibile videtur quod majus corpus in loco minoris includatur. Manifestum est autem verum corpus Christi esse majoris quantitatis quam panis qui in altari offertur. Impossibile igitur videtur quod verum corpus Christi totum et integrum sit ubi videtur esse panis. Si autem ibi est non totum, sed aliqua pars ejus, redibit primum inconveniens, quod semper, cum hoc sacramentum agitur, corpus Christi per partes discerpatur. — Amplius, impossibile est unum corpus in pluribus locis existere. Manifestum autem hoc sacramentum in pluribus locis celebrari. Impossibile igitur videtur quod corpus Christi veraciter in hoc sacramento contineatur; nisi forte quis dicat quod secundum aliquam particulam est hic, et secundum aliam alibi. Ad quod iterum sequitur quod per celebrationem hujusmodi sacramenti corpus Christi dividatur in partes, cum tamen nec quantitas corporis Christi sufficere videatur ad tot particulas ex eo dividendas in quot locis hoc sacramentum peragitur.

Tertia difficultas est ex his quae in hoc sacramento sensu percipimus. Sentimus enim manifeste et post consecrationem in hoc sacramento omnia accidentia panis et vini, scilicet colorem, saporem, odorem, figuram, quantitatem et pondus, circa quae decipi non possumus, quia sensus circa propria sensibilia non decipitur. Hujusmodi autem accidentia in corpore Christi esse non possunt sicut in subjecto, similiter etiam nec in aere adjacenti; quia,

cum plurima eorum sint accidentia naturalia, requirunt subjectum determinatae naturae, non qualis est natura corporis humani vel aeris. Nec etiam possunt per se subsistere, cum accidentis esse sit inesse (1); accidentia autem, cum sint formae, individuari non possunt nisi per subjectum; unde, remoto subjecto, essent formae universales. Relinquitur igitur hujusmodi accidentia esse in suis determinatis subjectis, scilicet in substantia panis et vini. Est igitur ibi substantia panis et vini, et non substantia corporis Christi, cum impossibile videatur duo corpora esse simul.

Quarta difficultas accidit ex passionibus et actionibus, quae apparent in pane et vino post consecrationem sicut et ante. Nam vinum, si in magna quantitate sumeretur, calefaceret et inebriaret, panis autem et confortaret et nutriret; videntur etiam, si diu et incaute serventur, putrefieri et a muribus comedi; comburi etiam possunt et in cinerem redigi et vaporem; quae omnia corporis Christi convenire non possunt, cum fides ipsum impassibilem praedicet. Impossibile igitur videtur quod corpus Christi in hoc sacramento substantialiter contineatur.

Quinta difficultas videtur specialiter accidere ex fractione panis, quae quidem sensibiliter apparet nec sine subjecto esse potest. Absurdum etiam videtur dicere quod illius fractionis subjectum sit corpus Christi. Non igitur videtur ibi esse corpus Christi, sed solum substantia panis et vini.

Haec igitur et hujusmodi sunt propter quae doctrina Christi et Ecclesiae circa hoc sacramentum dura esse videtur.

(1) *Cum accidentis esse sit inesse,* i. e. cum τὸ *esse* accidentis sit τὸ *inesse.* Accidens enim non potest existere quin recipiatur in subjecto cui inhaeret seu inest.

CAPUT LXIII.

Solutio praemissarum difficultatum, et primo quoad conversionem panis in corpus Christi.

Licet autem divina virtus sublimius et secretius in hoc sacramento operetur quam ab homine perquiri possit, ne tamen doctrina Ecclesiae circa hoc sacramentum infidelibus impossibilis videatur, conandum est ad hoc quod omnis impossibilitas excludatur.

Prima igitur occurrit consideratio, per quem modum vérum Christi corpus esse sub hoc sacramento incipiat. Impossibile autem est quod hoc fiat per motum localem corporis Christi: tum quia sequeretur quod in caelo esse desineret, quandocumque hoc agitur sacramentum; tum quia non posset simul hoc sacramentum agi nisi in uno loco, cum unus motus localis nonnisi ad unum terminum finiatur; tum etiam quia motus localis instantaneus esse non potest, sed tempore indiget, consecratio autem perficitur in ultimo instanti prolationis verborum. Relinquitur ergo dicendum quod verum corpus Christi esse incipiat in hoc sacramento per hoc quod substantia panis convertitur in substantiam corporis Christi et substanta vini in substantiam sanguinis ejus.

Ex hoc autem apparet falsam esse opinionem tam eorum qui dicunt substantiam panis simul cum substantia corporis Christi in hoc sacramento existere quam etiam eorum qui ponunt substantiam panis in nihilum redigi vel in primam materiam resolvi (1). Ad utrumque enim sequitur quod corpus Christi in hoc sacramento esse incipere non possit

(1) Cf. *Magister. Sentent.*, l. 4, dist. 11.

nisi per motum localem; quod est impossibile, ut ostensum est.

Praeterea, Si substantia panis simul est in hoc sacramento cum vero corpore Christi, potius Christo dicendum fuit: *Hic est corpus meum*, quam: *Hoc est corpus meum*; cum per *hic* demonstretur substantia quae videtur, quae quidem est substantia panis, si in sacramento cum corpore Christi remaneat.

Similiter impossibile videtur esse quod substantia panis omnino in nihilum redeat. Multum enim de natura corporea primo creata jam in nihilum rediisset ex frequentatione hujusmodi mysterii. Nec est decens ut, in sacramento salutis, divina virtute aliquid in nihilum redigatur.

Neque etiam in primam materiam substantiam panis est possibile resolvi, cum materia prima sine forma esse non possit, nisi forte per materiam primam prima elementa corporea intelligantur; in quae quidem si substantia panis resolveretur, necesse esset hoc ipsum percipi sensu, cum elementa corporea sensibilia sint. Esset etiam ibi localis transmutatio et corporalis alteratio contrariorum, quae instantanea esse non possunt.

Sciendum tamen est quod praedicta conversio panis in corpus Christi alterius modi est ab omnibus conversionibus naturalibus. Nam, in qualibet conversione naturali, manet subjectum, in quo succedunt sibi diversae formae, vel accidentales, sicut cum album in nigrum convertitur, vel substantiales, sicut cum aer in ignem; unde conversiones formales nominantur. Sed, in conversione praedicta, subjectum transit in subjectum et accidentia manent; unde haec conversio substantialis nominatur. Et quidem qualiter haec accidentia maneant et quare, posterius perscrutandum est. Nunc autem considerare oportet quomodo subjectum in subjectum ver-

tatur; quod quidem natura facere non potest. Omnis enim naturae operatio materiam praesupponit, per quam subjecta individuantur; unde natura facere non potest quod haec substantia fiat illa, sicut quod hic digitus fiat ille digitus. Sed materia subjecta est virtuti divinae, cum per ipsam producatur in esse; unde divina virtute fieri potest quod haec individua substantia in illam praeexistentem convertatur. Sicut enim virtutem naturalis agentis, cujus operatio se extendit tantum ad immutationem formae, existentia subjecti supposita, hoc totum in illud totum convertitur secundum variationem speciei et formae, utpote hic aer in hunc ignem generatum, ita virtute divina, quae materiam non praesupponit, sed eam producit, haec materia convertitur in illam, et per consequens hoc individuum in illud; individuationis enim principium materia est, sicut forma est principium speciei. Hinc autem manifestum est quod, in conversione praedicta panis in corpus Christi, non est aliquod subjectum commune permanens post conversionem, cum transmutatio fiat secundum primum subjectum, quod est individuationis principium. Necesse est tamen aliquid remanere, ut verum sit quod dicitur: *Hoc est corpus meum;* quae quidem verba sunt hujus conversionis significativa et factiva. Et, quia substantia panis non manet, nec aliqua prior materia, ut ostensum est, necesse est dicere quod maneat id quod est praeter substantiam panis. Hujusmodi autem est accidens panis. Remanent igitur accidentia panis etiam post conversionem praedictam.

Inter accidentia vero quidam ordo considerandus est. Nam inter omnia accidentia propinquius inhaeret substantiae quantitas dimensiva; deinde qualitates in substantia recipiuntur, quantitate mediante, sicut color, mediante superficie; unde et per divisionem quantitatis per accidens alia accidentia dividun-

tur; ulterius autem qualitates sunt actionum et passionum principia et relationum quarumdam, ut sunt pater et filius et dominus et servus et alia hujusmodi; quaedam vero relationes immediate ad quantitates sequuntur, ut majus et minus, duplum et dimidium et similia. Sic igitur accidentia panis post conversionem praedictam remanere ponendum est, ut sola quantitas dimensiva sine subjecto subsistat et in ipsa qualitates fundentur sicut in subjecto, et per consequens actiones, passiones et relationes. Accidit igitur, in hac conversione, contrarium ei quod in naturalibus mutationibus accidere solet, in quibus substantia manet ut mutationis subjectum, accidentia vero variantur; hic autem e converso accidens manet et substantia transit. Hujusmodi enim conversio non potest proprie dici motus, sicut a naturali (1) consideratur, ut subjectum requirit; sed est quaedam substantialis successio, sicut in creatione est successio esse et non esse, ut dictum est (l. 2, c. 19).

Haec igitur est una ratio quare accidens panis remanere oportet ut inveniatur aliquod manens in conversione praedicta. Est autem et praeter hoc aliud necessarium. Si enim substantia panis in corpus Christi converteretur et panis accidentia transirent, ex tali conversione non sequeretur quod corpus Christi, secundum suam substantiam, esset ubi prius fuit panis; nulla enim relinqueretur habitudo corporis Christi ad locum praedictum. Sed, cum quantatis dimensiva panis remanet post conversionem, per quam panis hunc locum sortiebatur, substantia panis in corpus Christi mutata, fit corpus Christi sub quantitate dimensiva panis, et per consequens locum panis quodammodo sortitur, mediantibus tamen dimensionibus panis.

Possunt et aliae rationes assignari, et quantum

(1) *A naturali*, i. e. a philosopho naturali.

ad fidei rationem, quae de invisibilibus est, et quantum ad meritum, quod circa hoc sacramentum tanto majus est quanto invisibilius agitur, corpore Christi sub panis accidentibus occultato propter commodiorem et honestiorem usum sacramenti. Esset enim horrori sumentibus et abominationi videntibus, si corpus Christi in sua specie a fidelibus sumeretur. Unde, sub specie panis et vini, quibus homines communius utuntur ad esum et potum, corpus Christi proponitur ad manducandum et sanguis potandus.

CAPUT LXIV.

Solutio eorum quae objiciebantur ex parte loci.

His igitur consideratis circa modum conversionis, ad alia solvenda nobis aliquatenus via patet. Dictum est enim quod locus in quo hoc agitur sacramentum attribuitur corpori Christi, ratione dimensionum panis remanentium post conversionem substantiae panis in corpus Christi. Secundum hoc igitur ea quae Christi sunt necesse est esse in loco praedicto, secundum quod exigit ratio conversionis praedictae.

Considerandum est igitur in hoc sacramento aliquid esse ex vi conversionis, aliquid autem ex naturali concomitantia. Ex vi quidem conversionis est in hoc sacramento illud ad quod directe conversio terminatur; sicut sub speciebus panis corpus Christi, in quod substantia panis convertitur, ut per verba consacrationis patet, cum dicitur: *Hoc est corpus meum*; et similiter sub specie vini est sanguis Christi, cum dicitur: *Homo est calix sanguinis mei, etc.* Sed ex naturali concomitantia sunt ibi omnia alia, ad quae conversio non terminatur, sed tamen ei in quod terminatur sunt realiter conjuncta. Manifestum est enim quod conversio panis non termi-

natur in divinitatem Christi neque in ejus animam; sed tamen sub specie panis est anima Christi et ejus divinitas, propter unionem utriusque ad corpus Christi. Si vero in triduo mortis Christi hoc sacramentum celebratum fuisset, non fuisset sub specie panis anima Christi, quia realiter non erat corpori ejus unita; et similiter nec sub specie panis fuisset sanguis, nec sub specie vini corpus, propter separationem utriusque in morte. Nunc autem, quia corpus Christi in sua natura non est sine sanguine, sub utraque specie continetur corpus et sanguis; sed sub specie panis continetur corpus ex vi conversionis, sanguis autem ex naturali concomitantia; sub specie autem vini, e converso.

Per eadem etiam patet solutio ad id quod objiciebatur de inaequalitate corporis Christi ad locum panis. Substantia enim panis directe convertitur in substantiam corporis Christi; dimensiones autem corporis Christi sunt in sacramento ex naturali concomitantia, non autem ex vi conversionis, cum dimensiones panis remaneant. Sic igitur corpus Christi non comparatur ad hunc locum mediantibus dimensionibus propriis, ut eis oporteat adaequari locum, sed mediantibus dimensionibus panis remanentibus, quibus locus adaequatur.

Inde etiam patet solutio ad id quod objiciebatur de pluralitate locorum. Corpus enim Christi per suas proprias dimensiones in uno tantum loco existit, sed, mediantibus dimensionibus panis in ipsum transeuntis, in tot locis est in quot hujusmodi conversio fuerit celebrata; non quidem divisum per partes, sed integrum in unoquoque; nam quilibet panis consecratus in integrum corpus Christi convertitur.

CAPUT LXV.

Solutio eorum quae objiciebantur ex parte accidentium.

Sic igitur difficultate soluta quae ex loco accidit, inspiciendum est de ea quae ex accidentibus remanentibus esse videtur. Non enim negari potest accidentia panis et vini remanere, cum sensus hoc infallibiliter demonstret. Neque his corpus Christi aut sanguis afficitur, quia hoc sine ejus alteratione esse non posset, nec talium accidentium capax est; similiter autem et substantia aeris. Unde relinquitur quod sint sine subjecto, tamen per modum praedictum, ut scilicet sola quantitas dimensiva sine subjecto subsistat et ipsa aliis accidentibus praebeat sustentamentum. Nec est impossibile quod accidens virtute divina subsistere possit sine subjecto. Idem enim est judicandum de productione rerum et de conservatione earum in esse. Divina autem virtus potest producere effectus quarumcumque causarum secundarum sine ipsis causis secundis, sicut potuit formare hominem sine semine et sanare febrem sine operatione naturae; quod accidit propter infinitatem virtutis ejus et quia omnibus causis secundis largitur virtutem agendi; unde et effectus causarum secundarum conservare potest in esse sine causis secundis. Et hoc modo, in hoc sacramento, accidens conservat in esse, sublata substantia quae ipsum conservabat; quod quidem praecipue dici potest de quantitatibus dimensivis, quas etiam platonici posuerunt per se subsistere, propter hoc quod secundum intellectum separantur. Manifestum est autem quod plus potest Deus in operando quam intellectus in apprehendendo. Habet autem et hoc proprium quantitas dimensiva, inter accidentia reli-

qua, quod ipsa secundum se individuatur; quod ideo est quia positio, quae est ordo partium in toto, in ejus ratione includitur; est enim quantitas positionem habens. Ubicumque autem intelligitur diversitas partium ejusdem speciei, necesse est intelligi individuationem; nam quae sunt unius speciei non multiplicantur nisi secundum individuum; et inde est quod non possunt apprehendi multae albedines, nisi secundum quod sunt in diversis subjectis; possunt autem apprehendi multae linae, etiamsi secundum se considerentur; diversus enim situs, qui per se lineae inest, ad pluralitatem linearum sufficiens est. Et, quia sola quantitas dimensiva de sui ratione habet unde multiplicatio individuorum in eadem specie possit accidere, prima radix hujusmodi multiplicationis ex dimensione esse videtur; quia et in genere substantiae multiplicatio fit secundum dimensionem materiae, quae nec intelligi posset nisi secundum quod materia sub dimensionibus consideratur; nam, remota quantitate, substantia omnis indivisibilis est, ut patet per Philosophum (Physic., 1, text. comm. 15). Manifestum est autem quod, in aliis generibus accidentium, multiplicantur individua ejusdem speciei ex parte subjecti. Et sic relinquitur quod, cum in hujusmodi sacramento ponamus dimensiones per se subsistere et alia accidentia in eis sicut in subjecto fundari, non oportet nos dicere quod accidentia hujusmodi individuata non sint; remanet enim in ipsis dimensionibus individuationis radix.

CAPUT LXVI.

Solutio eorum quae objiciebatur ex parte actionis et passionis.

His autem consideratis, quae ad quartum diffi-

cultatem pertinent consideranda sunt; circa quae aliquid est quod de facili expediri potest, aliquid autem quod majorem difficultatem praetendit.

Quod enim in sacramento eaedem actiones appareant quae prius in substantia panis et vini apparebant, puta quod similiter immutent sensum, similiter etiam alterent aerem circumstantem vel quodlibet aliud odore aut colore, satis conveniens videtur ex his quae posita sunt. Dictum est enim (c. 63) quod in hoc sacramento remanent accidentia panis et vini, inter quae sunt qualitates sensibiles, quae sunt hujusmodi actionum principia. — Rursus, circa passiones aliquas, puta quae fiunt secundum alterationes hujusmodi accidentium, non magna etiam difficultas accidit, si praemissa supponantur. Cum enim praemissum sit quod alia accidentia in dimensionibus fundantur sicut in subjecto, per eumdem modum circa hujusmodi subjectum alteratio aliorum accidentium considerari potest sicut si esset ibi substantia: utputa si vinum esset calefactum, et infrigidaretur, aut mutaret saporem aut aliquid hujusmodi.

Sed maxima difficultas apparet circa generationem et corruptionem quae in hoc sacramento videtur accidere. Nam, si quis in magna quantitate hoc sacramentali cibo uteretur, sustentari posset, et vino etiam inebriari, secundum illud Apostoli: *Alius quidem esurit, alius autem ebrius est*, 1 Cor., 11, 21. Quae quidem accidere non possent, nisi ex hoc sacramento caro et sanguis generaretur; nam nutrimentum convertitur in substantiam nutriti: quamvis quidam dicant hominem hoc sacramentali cibo non posse nutriri, sed solum confortari et refocillari, sicut cum ad odorem vini confortatur. Sed haec quidem confortatio ad horam accidere potest; non autem sufficit ad sustentandum hominem, si diu sine cibo permaneat: experimento autem de facili inveniretur hominem

diu sacramentali cibo sustentari posse. Mirandum etiam videtur cur negent hominem hoc sacramentali cibo posse nutriri, refugientes hoc sacramentum in carnem et sanguinem posse converti, cum ad sensum appareat quod per putrefactionem vel combustionem in aliam substantiam, scilicet cineris et pulveris, convertatur; quod quidem difficile tamen videtur, eo quod nec videatur possibile quod ex accidentibus fiat substantia nec credi fas sit quod substantia corporis Christi, quae est impassibilis, in aliam substantiam convertatur.

Si quis autem dicere velit quod sicut miraculose panis in corpus Christi convertitur, ita miraculose accidentia in substantiam convertuntur, primum quidem hoc non videtur miraculo esse conveniens quod hoc sacramentum putrescat vel per combustionem dissolvatur; deinde, quia putrefactio et combustio, consueto naturae ordine, huic sacramento accidere inveniuntur; quod non solet esse in his quae miraculose fiunt.

Ad hanc dubitationem tollendam quaedam famosa positio est adinventa, quae a multis tenetur. Dicunt enim quod, cum contingit hoc sacramentum in carnem converti aut sanguinem per nutrimentum, vel in cinerem per combustionem aut putrefactionem, non convertuntur accidentia in substantiam neque substantia corporis Christi, sed redit divino miraculo substantia panis quae prius fuerat, et ex ea generantur illa in quae hoc sacramentum converti invenitur. Sed hoc quidem omnino stare non potest.

Ostensum est enim supra quod substantia panis in substantiam corporis Christi convertitur. Quod utem in aliquid conversum est redire non potest nisi e converso illud reconvertatur in ipsum. Si igitur substantia panis redit, sequitur quod substantia corporis Christi reconvertitur in panem, quod est absurdum.

Adhuc, si substantia panis redit, necesse est quod vel redeat speciebus panis manentibus, vel speciebus panis jam destructis. Speciebus quidem panis durantibus, substantia panis redire non potest; quia, quamdiu species manent, manet sub eis substantia corporis Christi; sequeretur ergo quod simul esset ibi substantia panis et substantia corporis Christi. Similiter etiam neque corruptis speciebus panis, substantia panis redire potest; tum quia substantia panis non est sine propriis speciebus, tum quia, destructis speciebus panis jam generata est alia substantia, ad cujus generationem ponebatur quod substantia panis rediret.

Melius igitur dicendum videtur, quod in ipsa consecratione, sicut substantia panis in corpus Christi miraculose convertitur, ita miraculose accidentibus confertur quod subsistant, quod est proprium substantiae; et per consequens quod omnia possint facere et pati quae substantia posset facere et pati si substantia adesset; unde, sine novo miraculo, et inebriare et nutrire et incinerari et putrefieri possunt, eodem modo et ordine ac si substantia panis et vini adesset.

CAPUT LXVII.

Solutio eorum quae objiciebantur ex parte fractionis.

Restat autem ea quae ad quintam difficultatem pertinent speculari. Manifestum est autem secundum praedicta quod fractionis subjectum ponere possumus dimensiones per se subsistentes; nec tamen, hujusmodi dimensionibus fractis, frangitur substantia corporis Christi, eo quod totum corpus Christi sub qualibet portione remaneat. Quod quidem, etsi difficile videatur, tamen, secundum ea quae praemissa sunt (c. 64), exponi habet. Dictum est enim supra

quod corpus Christi est in hoc sacramento per substantiam suam ex vi sacramenti; dimensiones autem corporis Christi sunt ibi ex naturali concomitantia quam ad substantiam (1) habent, e contrario ei secundum quod corpus naturaliter est in loco; nam corpus naturaliter est in loco, mediantibus dimensionibus quibus loco commensuratur. Alio autem modo se habet aliquid substantiale ad id in quo est et alio modo aliquid quantum; nam quantum totum ita est in aliquo toto quod totum non est in parte, sed pars in parte, sicut totum in toto; unde et corpus naturale sic est in toto loco totum quod non est totum in qualibet parte loci, sed partes corporis partibus loci aptantur, eo quod est in loco mediantibus dimensionibus; si autem aliquod substantiale sit in aliquo toto totum, etiam totum est in qualibet parte ejus, sicut tota natura et species aquae in qualibet parte aquae est, et tota anima est in qualibet corporis parte. Quia igitur corpus Christi est in sacramento ratione suae substantiae, in quam conversa est substantia panis, dimensionibus ejus manentibus, sicut tota species panis erat sub qualibet parte dimensionum, ita integrum Christi corpus est sub qualibet parte earumdem. Non igitur fractio illa seu divisio attingit ad corpus Christi ut sit in illo sicut in subjecto: sed subjectum ejus sunt dimensiones panis vel vini remanentes, sicut et aliorum accidentium ibidem remanentium diximus eas esse subjectum.

CAPUT LXVIII.

Solutio auctoritatis supra inductae.

His igitur difficultatibus remotis, manifestum est quod id quod ecclesiastica traditio habet circa sacra-

(1) *Ad substantiam,* i. e. ad substantiam hujus panis et hujus vini.

mentum altaris nihil continet impossibile Deo, qui omnia potest. Nec etiam contra Ecclesiae traditionem est verbum Domini dicentis ad discipulos, qui de hac doctrina scandalizari videbantur: *Verba quae ego locutus sum vobis, spiritus et vita sunt*, Joann., 6, 64. Non enim per hoc dedit intelligere quod vera caro sua in hoc sacramento manducanda fidelibus non traderetur, sed quia non traditur manducanda carnaliter, ut scilicet, sicut alii cibi carnales, in propria specie dilacerata sumeretur, sed quia quodam spirituali modo sumitur praeter consuetudinem aliorum ciborum carnalium.

CAPUT LXIX.

Ex quali pane et vino debet confici hoc sacramentum.

Quia vero, ut dictum est, ex pane et vino hoc sacramentum conficitur, necesse est eas conditiones servari in pane et vino, ut ex eis hoc sacramentum confici possit, quae sunt de ratione panis et vini. Vinum autem non dicitur nisi liquor qui ex uvis exprimitur, nec panis dicitur proprie nisi qui ex granis tritici conficitur; alii vero qui dicuntur panes, pro defectu panis triticei, ad ejus supplementum in usum venerunt, et similiter alii liquores in usum vini. Unde nec ex alio pane nec ex alio vino hoc sacramentum confici posset, neque etiam si pani et vino tanta alienae materiae admixtio fieret quod species solveretur. Si qua vero hujusmodi pani et vino accidunt quae non sunt de ratione panis et vini, manifestum est quod his praetermissis potest verum confici sacramentum. Unde, cum esse fermentatum vel azymum non sit de ratione panis, sed, utrolibet existente, species panis salvetur, ex utrolibet pane potest confici sacramentum; et propter

hoc diversae Ecclesiae diversum in hoc usum habent, et utrumque congruere potest significationi sacramenti. Nam, ut Gregorius dicit in Registro, Romana Ecclesia offert azymos panes, propterea quod Dominus sine ulla commixtione carnem suscepit; sed caeterae Ecclesiae offerunt fermentatum, pro eo quod Verbum Patris indutum est carne et est verus Deus et verus homo, sicut et fermentum commiscetur farinae.

Congruit tamen magis puritati corporis mystici, idest Ecclesiae, quae in hoc sacramento configuratur, usus azymi panis, secundum illud Apostoli: *Pascha nostrum immolatus est Christus. Itaque epulemur..., in azymis sinceritatis et veritatis*, 1 Cor. 5, 7-8.

Per hoc autem excluditur error quorumdam haereticorum (1), qui dicunt in azymo sacramentum hoc celebrari non posse: quod etiam evidenter Evangelii auctoritate destruitur. Dicitur enim quod Dominus, prima die azymorum, pascha cum discipulis suis comedit et tunc hoc sacramentum instituit (Matth., 26; Marc., 14; Luc., 22). Cum autem non esset licitum, secundum legem, quod, prima die azymorum, fermentatum in domibus Judaeorum inveniretur, ut patet Exodi duodecimo, Dominus autem, quamdiu fuit in mundo, legem servaverit, manifestum est quod panem azymum in corpus suum convertit et discipulis sumendum dedit. Stultum est igitur improbare in usu Ecclesiae Latinorum quod Dominus in ipsa institutione hujus sacramenti servavit.

Sciendum tamen quod quidam dicunt ipsum praevenisse diem azymorum propter passionem imminentem, et tunc fermentato pane eum usum fuisse; quod quidem ostendere nituntur ex duobus: Primo, ex hoc quod dicitur quod, *ante diem festum*

(1) Cf. S. Anselm., *Epist. de Fermentato et Azymo.*

paschae, Dominus cum discipulis coenam celebravit, Joan., 13, 1 et seqq., in qua corpus suum consecravit, sicut Apostolus tradit, 1 Cor., 11, 23; unde videtur quod Christus coenam celebravit ante diem azymorum, et sic in consecratione sui corporis usus fuit pane fermentato. Hoc etiam confirmare volunt per hoc quod habetur quod sexta feria, qua Christus est crucifixus, Judaei *non introierunt praetorium Pilati, ut non contaminarentur, sed ut manducarent pascha*, Joann., 18, 28; pascha autem dicuntur azyma; ergo concludunt quod coena fuit celebrata ante azyma.

Ad hoc autem respondetur quod, sicut Dominus mandat Exodi duodecimo, festum azymorum septem diebus celebrabatur, inter quas dies prima erat sancta atque solemnis praecipue inter alias, quod erat quintadecima die mensis; sed, quia apud Judaeos solemnitates a praecedenti vespere incipiebant, ideo quartadecima die ad vesperam incipiebant comedere azyma et comedebant per septem subsequentes dies; et ideo dicitur in eodem capitulo: *Primo mense, quartadecima die mensis ad vesperam, comedetis azyma, usque ad diem vigesimam primam ejusdem mensis ad vesperam. Septem diebus fermentum non invenietur in domibus vestris*, Exod., 12, 18-19; et eadem quartadecima die ad vesperas immolabatur agnus paschalis. Prima ergo die azymorum a tribus Evangelistis, Matthaeo, Marco, Luca, dicitur quartadecima dies mensis, quia ad vesperam comedebant azyma et tunc immolabatur pascha, idest agnus paschalis; et hoc erat, secundum Joannem, ante diem festum paschae, idest ante quintamdecimam diem mensis, quae erat solemnior inter omnes, in qua Judaei volebant comedere pascha, idest panes azymos paschales, non autem agnum paschalem. Et sic, nulla discordia inter Evangelistas existente, planum est quod Christus ex azymo pane corpus

suum consecravit in coena. Unde manifestum fit quod Latinorum Ecclesia rationabiliter pane azymo utitur in hoc sacramento.

CAPUT LXX.

De sacramento poenitentiae; et primo quod homines, post gratiam sacramentalem acceptam, peccare possunt.

Quamvis autem per praedicta sacramenta hominibus gratia conferatur, non tamen per acceptam gratiam impeccabiles fiunt.

Gratuita enim dona recipiuntur in anima sicut habituales dispositiones; non enim homo secundum ea semper agit. Nihil autem prohibet eum qui habitum habet agere secundum habitum vel contra eum; sicut grammaticus potest secundum grammaticam recte loqui, vel etiam contra grammaticam loqui incongrue. Et ita est etiam de habitibus virtutum moralium; potest enim qui justitiae habitum habet justa agere, et potest etiam contra justitiam agere; quod ideo est quia usus habituum in nobis ex voluntate est; voluntas autem ad utrumque oppositorum se habet. Manifestum est igitur quod suscipiens gratuita dona peccare potest contra gratiam agendo.

Adhuc, Impeccabilitas in homine esse non potest sine immutabilitate voluntatis. Immutabilitas autem voluntatis non potest homini competere, nisi secundum quod attingit ultimum finem; ex hoc enim voluntas immutabilis redditur quod totaliter impletur ita quod non habet quo divertat ab eo in quo est firmata; impletio autem voluntatis non competit homini nisi ut finem ultimum attingenti; quamdiu enim restat aliquid ad desiderandum, voluntas impleta non est. Sic igitur homini impeccabilitas non

competit antequam ad ultimum finem perveniat; quod quidem non datur homini in gratia quae in sacramentis confertur, quia sacramenta sunt in adjutorium hominis secundum quod est in via ad finem. Non igitur ex gratia in sacramentis percepta aliquis impeccabilis redditur.

Amplius, Omne peccatum ex quadam ignorantia contingit; unde Philosophus dicit (Ethic., 3, c. 1), quod omnis malus est ignorans; et in Proverbiis dicitur: *Errant qui operantur malum*, Proverb., 14, 22. Tunc igitur solum homo securus potest esse a peccato secundum voluntatem, quando secundum intellectum securus est ab ignorantia et errore. Manifestum est autem quod homo non redditur immunis ab omni ignorantia et errore per gratiam in sacramentis perceptam; hoc enim est hominis secundum intellectum illam veritatem inspicientis quae est certitudo omnium veritatum, quae quidem inspectio est ultimus hominis finis, ut ostensum est (l. 3, c. 51). Non igitur per gratiam sacramentorum homo impeccabilis redditur.

Item, Ad alterationem hominis quae est secundum malitiam et virtutem, multum operatur alteratio quae est secundum animae passiones; nam ex eo quod ratione passiones animae refrenantur, homo virtuosus efficitur et in virtute conservatur; ex eo vero quod ratio sequitur passiones, homo redditur vitiosus. Quamdiu igitur homo est alterabilis secundum animae passiones, est etiam alterabilis secundum vitium et virtutem. Alteratio autem quae est secundum animae passiones non tollitur per gratiam in sacramentis collatam, sed manet in homine quamdiu anima passibili corpori unitur. Manifestum est igitur quod per sacramentorum gratiam homo impeccabilis non redditur.

Praeterea, Superfluum videtur eos admonere ne peccent qui peccare non possunt. Sed, per evan-

gelicam et apostolicam doctrinam, admonentur fideles jam per sacramenta Spiritus Sancti gratiam consecuti; dicitur enim: *Contemplantes ne quis desit gratiae Dei, ne qua radix amaritudinis sursum germinans impediat*, Hebr., 12, 15; et: *Nolite contristare Spiritum Sanctum Dei, in quo signati estis*, Ephes., 4, 30; et: *Qui se existimat stare, videat ne cadat*, 1 Cor., 10, 12; ipse etiam Apostolus de se dicit: *Castigo corpus meum, et in servitutem redigo, ne forte, cum aliis praedicaverim, ipse reprobus efficiar*, 1 Cor., 9, 27. Non igitur per gratiam in sacramentis perceptam homines impeccabiles redduntur.

Per hoc excluditur quorumdam haereticorum error (1), qui dicunt quod homo, postquam gratiam Spiritus Sancti percepit, peccare non potest, et, si peccat, nunquam gratiam Spiritus Sancti habuit.

Assumunt autem in fulcimentum sui erroris quod dicitur: *Charitas nunquam excidit*, 1 Cor., 13, 8, et dicitur: *Omnis qui in eo non manet, non peccat; et omnis qui peccat, non vidit eum, nec cognovit eum*, 1 Joann., 3, 6; et infra expressius: *Omnis qui natus est ex Deo, peccatum non facit; quoniam semen ipsius in eo manet, et non potest peccare, quoniam ex Deo natus est*, Ibid., 9.

Sed haec ad eorum propositum ostendendum efficacia non sunt. Non enim dicitur quod charitas nunquam excidit propter hoc quod ille qui habet charitatem eam quandoque non amittat, cum dicatur: *Habeo adversum te, quod charitatem tuam primam reliquisti*, Apoc., 2, 4; sed ideo dictum est quod charitas nunquam excidit quia, cum caetera dona Spiritus Sancti de sui ratione imperfectionem ha-

(1) *Quorumdam haereticorum error...* Hic praecipue indigitatur Jovinianus, de quo cf. S. Hieronymi librum, cui titulus est: *Contra Jovinianum.*

bentia, utpote spiritus prophetiae et hujusmodi, evacuentur cum venerit quod perfectum est, charitas in illo perfectionis statu remanebit. — Ea vero quae ex epistola Joannis inducta sunt ideo dicuntur quia dona Spiritus Sancti quibus homo adoptatur in filium vel renascitur in Filium Dei, quantum est de se, tantam habent virtutem quod hominem sine peccato conservare possunt: nec homo peccare potest secundum ea vivens; potest tamen contra ea agere et ab eis discedendo peccare. Sic enim dictum est: *Non potest peccare qui ex Deo natus est*, 1 Joann., 3, 9, sicut si diceretur quod calidum non potest infrigidare (id tamen quod est calidum potest fieri frigidum, et sic infrigidabit), vel sicut si diceretur: Justus injusta non agit, scilicet inquantum est justus.

CAPUT LXXI.

Quod homo peccans post sacramentorum gratiam potest ad gratiam converti.

Ex praemissis autem apparebit ulterius quod homo post sacramentalem gratiam susceptam in peccatum cadens iterum reparari potest ad gratiam.

Ut enim ostensum est, quamdiu hic vivitur, voluntas mutabilis est secundum vitium et virtutem. Sicut igitur post acceptam gratiam potest peccare, ita et a peccato, ut videtur, potest ad virtutem redire.

Item, Manifestum est bonum esse potentius malo; nam malum non agit nisi virtute boni, ut supra est ostensum (l. 3, c. 14). Si igitur voluntas hominis a statu gratiae per peccatum avertitur, multo magis per gratiam potest a peccato revocari.

Adhuc, Immobilitas voluntatis non competit alicui quamdiu est in via. Sed quamdiu hic homo vivit, est in via tendendi in ultimum finem. Non igitur

habet immobilem voluntatem in malo, ut non possit per divinam gratiam reverti ad bonum.

Amplius, Manifestum est quod a peccatis quae quis, ante gratiam perceptam in sacramentis, commisit, per sacramentorum gratiam liberatur; dicit enim Apostolus: *Neque fornicarii, neque idolis servientes, neque adulteri.... regnum Dei possidebunt. Et haec quidem fuistis; sed abluti estis, sed sanctificati estis, sed justificati estis, in nomine Domini nostri Jesu Christi, et in Spiritu Dei nostri*, 1 Cor., 6, 9-11. Manifestum est etiam quod gratia in sacramentis collata naturae bonum non minuit, sed auget. Pertinet autem hoc ad bonum naturae quod a peccato reducibilis sit in statum justitiae; nam potentia ad bonum quoddam bonum est. Igitur, si contingat peccare post gratiam perceptam, adhuc homo reducibilis erit ad statum justitiae.

Adhuc, Si peccantes post baptismum ad gratiam redire non possunt, tollitur eis spes salutis. Desperatio autem est via ad libere peccandum; dicitur enim de quibusdam quod *desperantes semetipsos tradiderunt impudicitiae, in operationem immunditiae omnis in avaritiam*, Ephes., 4, 19. Periculosissima est igitur haec positio, quae in tantam sentinam vitiorum homines inducit.

Praeterea, Ostensum est supra (c. 70) quod gratia in sacramentis percepta non constituit hominem impeccabilem. Si igitur post gratiam in sacramentis perceptam peccans ad statum justitiae redire non posset, periculosum esset sacramenta percipere; quod patet esse inconveniens. Non igitur peccantibus post sacramenta percepta reditus ad justitiam denegatur.

Hoc etiam auctoritate Sacrae Scripturae confirmatur. Dicitur enim: *Filioli mei, haec scribo vobis ut non peccetis. Sed et si quis peccaverit, advocatum habemus apud Patrem, Jesum Christum justum; et*

ipse est propitiatio pro peccatis nostris, 1 Joan., 2, 1-2; quae quidem verba manifestum est quod fidelibus jam renatis proponebantur. Paulus etiam de Corinthio fornicario scribit: *Sufficit illi, qui ejusmodi est, objurgatio haec quae fit a pluribus, ita ut e contrario magis donetis, et consolemini*, 2 Cor., 2, 6-7; et infra dicit: *Gaudeo, non quia contristati estis, sed quia contristati estis ad poenitentiam*, 2 Cor., 7, 9; dicitur etiam: *Tu autem fornicata es cum amatoribus multis; tamen revertere ad me, dicit Dominus*, Jerem., 3, 1; et: *Converte nos Domine ad te, et convertemur; innova dies nostros, sicut a principio*, Thren., 5, 21. Ex quibus omnibus apparet quod, si fideles post gratiam lapsi fuerint, iterum patet eis reditus ad salutem.

Per hoc autem excluditur error Novatianorum, qui peccantibus post baptismum indulgentiam denegabant. Ponebant autem sui erroris occasionem ex eo quod dicitur: *Impossibile est eos qui semel sunt illuminati, gustaverunt etiam donum caeleste, et participes facti sunt Spiritus Sancti, gustaverunt nihilominus bonum Dei verbum, virtutesque saeculi venturi, et prolapsi sunt, rursus renovari ad poenitentiam*, Hebr., 6, 4-6. Sed ex quo sensu hoc Apostolus dixerit apparet ex hoc quod subditur: *Rursum crucifigentes sibimetipsis Filium Dei, et ostentui habentes*, Ibid., 6. Ea igitur ratione qua prolapsi sunt post gratiam perceptam, renovari rursus ad poenitentiam non possent, quia Filius Dei rursus crucifigendus non est. Denegatur igitur illa renovatio in poenitentiam per quam homo simul crucifigitur Christo; quod quidem est per baptismum; dicitur enim: *Quicumque igitur baptizati sumus in Christo Jesu, in morte ipsius baptizati sumus*, Rom., 6, 3. Sicut igitur Christus non est iterum crucifigendus, ita qui peccat post baptismum non est rursus baptizandus; potest tamen rursus converti ad

gratiam per poenitentiam; unde et Apostolus non dixit quod impossibile sit eos qui semel lapsi sunt rursus revocari vel converti ad poenitentiam, sed quod impossibile sit renovari, quod baptismo attribuere solet, ut patet: *Secundum suam misericordiam salvos nos fecit, per lavacrum regenerationis et renovationis Spiritus Sancti*, Tit., 3, 5.

CAPUT LXXII.

De necessitate poenitentiae et partium ejus.

Ex hoc igitur apparet quod, si aliquis post baptismum peccet, remedium sui peccati per baptismum habere non potest; et, quia abundantia divinae misericordiae et efficacia gratiae Christi hoc non patitur ut absque remedio dimittatur, institutum est aliud sacramentale remedium quo peccata purgentur; et hoc est poenitentiae sacramentum, quod est quaedam velut spiritualis sanatio. Sicut enim qui vitam naturalem per generationem adepti sunt, si aliquem morbum incurrant qui sit contrarius perfectioni vitae, a morbo curari possunt, non quidem sic ut iterato nascantur, sed quadam alteratione sanantur, ita baptismus, qui est spiritualis regeneratio, non reiteratur contra peccata post baptismum commissa, sed poenitentia, quasi quadam spirituali alteratione, sanantur.

Considerandum est autem quod corporalis sanatio quandoque quidem ab intrinseco totaliter est, sicut quando aliquis sola virtute naturae curatur; quandoque autem ab intrinseco et extrinseco simul, utputa quando naturae operatio juvatur exteriori beneficio medicinae; quod autem totaliter ab extrinseco curetur non contingit, habet enim adhuc in seipso principia vitae, ex quibus sanitas in ipso

causatur. In spirituali vero curatione accidere non potest quod totaliter ab intrinseco fiat; ostensum est enim (l. 3, c. 157) quod a culpa homo liberari non potest nisi auxilio gratiae. Similiter etiam neque potest esse quod spiritualis curatio sit totaliter ab exteriori; non enim restitueretur sanitas mentis, nisi ordinati motus voluntatis in homine causarentur. Oportet igitur, in poenitentiae sacramento, spiritualem salutem et ab interiori et ab exteriori procedere.

Hoc autem sic contingit. Ad hoc enim quod aliquis a morbo corporali curetur perfecte, necesse est quod ab omnibus incommodis liberetur quae per morbum incurrit: sic et spiritualis curatio poenitentiae perfecta non esset, nisi homo ab omnibus detrimentis sublevaretur in quae inductus est per peccatum. Primum autem detrimentum quod homo ex peccato sustinet est deordinatio mentis, secundum quod mens avertitur ab incommutabili bono, scilicet a Deo, et convertitur ad peccatum. Secundum autem est quod reatum poenae incurrit; ut enim ostensum est (l. 3, c. 140 et seq.), a justissimo rectore Deo pro qualibet culpa poena debetur. Tertium est quaedam debilitatio naturalis boni, secundum quod homo peccando redditur pronior ad peccandum et tardior ad bene agendum.

Primum igitur quod in poenitentia requiritur est ordinatio mentis, ut scilicet mens convertatur ad Deum et avertatur a peccato, dolens de commisso et proponens non committendum; quod est de ratione contritionis. Haec vero mentis reordinatio sine gratia esse non potest; nam mens nostra debite ad Deum converti non potest sine charitate, charitas autem sine gratia haberi non potest, ut patet ex his quae dicta sunt (l. 3, c. 151). Sic igitur, per contritionem, et offensa Dei tollitur et a reatu poenae aeternae liberatur qui cum gratia

et charitate esse non potest; non enim aeterna poena est nisi per separationem a Deo, cui gratia et charitate homo conjungitur: haec enim mentis reordinatio, quae in contritione consistit, ex interiori procedit, idest a libero arbitrio cum adjutorio divinae gratiae. Quia vero supra (c. 55) ostensum est quod meritum Christi pro humano genere patientis ad expiationem omnium peccatorum operatur, necesse est, ad hoc quod homo de peccato liberetur, quod non solum mente Deo adhaereat, sed etiam mediatori Dei et hominum Jesu Christo, in quo datur remissio omnium peccatorum. Nam in conversione mentis ad Deum salus spiritualis consistit; quam quidem salutem consequi non possumus nisi per medicum animarum nostrarum Jesum Christum, qui salvat populum suum a peccatis eorum, cujus quidem meritum sufficiens est ad omnia peccata totaliter tollenda; ipse est enim *qui tollit peccatum mundi*, Joan., 1, 29. Sed tamen non omnes effectum remissionis perfecte consequuntur, sed unusquisque in tantum consequitur inquantum Christo pro peccatis patienti conjungitur. Quia igitur conjunctio nostri ad Christum in baptismo non est secundum operationem nostram quasi ab interiori, quia nulla res seipsam generat ut sit, sed a Christo, qui nos regenerat in spem vivam, remissio peccatorum in baptismo fit secundum potestatem ipsius Christi nos sibi conjungentis perfecte et integre, ut non solum impuritas peccati tollatur, sed etiam solvatur penitus omnis poenae reatus, nisi forte per accidens in his qui non consequuntur effectum sacramenti propter hoc quod ficte accedunt. In hac vero spirituali sanatione, Christo conjungimur secundum operationem nostram divina gratia informatam; unde non semper totaliter nec omnes aequaliter remissionis effectum per hanc conjunctionem consequuntur. Potest enim esse conversio men-

tis in Deum et in detestationem peccati tam vehemens quod perfecte remissionem peccati homo consequitur, non solum quantum ad purgationem culpae, sed etiam quantum ad remissionem totius poenae. Hoc autem non semper contingit. Unde quandoque, per contritionem amota culpa et reatu poenae aeternae soluto, ut dictum est, remanet obligatio ad aliquam poenam temporalem, ut justitia Dei salvetur, secundum quam culpa ordinatur per poenam.

Cum autem subire poenam pro culpa judicium quoddam requirat, oportet quod poenitens, qui se Christo sanandum commisit, Christi judicium in taxatione poenae expectet: quod quidem per suos ministros exhibet Christus, sicut et caetera sacramenta. Nullus autem potest judicare de culpis quas ignorat. Necessarium igitur fuit confessionem institui quasi secundam partem hujusmodi sacramenti, ut culpa poenitentis innotescat Christi ministro. Oportet igitur ministrum cui fit confessio judiciariam potestatem habere vice Christi, qui constitutus est judex vivorum et mortuorum. Ad judiciariam autem potestatem duo requiruntur, scilicet auctoritas cognoscendi de culpa et potestas absolvendi vel condemnandi. Et haec duo dicuntur duae claves Ecclesiae, scilicet scientia discernendi et potentia ligandi et solvendi, quas Dominus Petro commisit, juxta illud: *Tibi dabo claves regni caelorum*, Matth., 16, 19. Non autem sic intelligitur Petro commisisse ut ipse solus haberet, sed ut per eum derivarentur ad alios; alias, non esset sufficienter fidelium saluti provisum. Hujusmodi autem claves a passione Christi efficaciam habent, per quam scilicet Christus nobis aperuit januas regni caelestis. Ideo, sicut sine baptismo, in quo operatur passio Christi, non potest esse salus hominibus, ut realiter suscepto vel secundum propositum deside-

derato (quando necessitas, non contemptus, sacramentum excludit), ita peccantibus post baptismum salus esse non potest, nisi clavibus Ecclesiae se subjiciant, vel actu confitendo et judicium ministrorum Ecclesiae subeundo, vel saltem hujus rei propositum habendo, ut impleatur tempore opportuno; quia, ut dicit Petrus, *Nec aliud nomen est sub caelo datum hominibus, in quo oporteat nos salvos fieri*, Act. Apost., 4, 12, nisi nomen Domini nostri Jesu Christi.

Per hoc autem excluditur quorumdam error, qui dixerunt hominem posse peccatorum veniam consequi sine confessione et proposito confitendi, vel quod per praelatos Ecclesiae dispensari potest quod ad confessionem aliquis non teneatur. Non enim hoc possunt praelati Ecclesiae ut claves frustrentur Ecclesiae, in quibus tota eorum potestas consistit, neque ut sine sacramento, a passione Christi virtutem habente, aliquis remissionem peccatorum consequatur; hoc enim est solius Christi, qui est sacramentorum institutor et auctor. Sicut igitur dispensari non potest per praelatos Ecclesiae ut aliquis sine baptismo salvetur, ita nec quod aliquis remissionem sine confessione et absolutione consequatur.

Considerandum tamen est quod, sicut baptismus efficaciam aliquam habet ad remissionem peccati, etiam antequam actu suscipiatur, dum est in proposito ipsum suscipiendi, licet postmodum pleniorem effectum conferat in adeptione gratiae et in remissione culpae, cum actu suscipitur, et quandoque in ipsa susceptione baptismi confertur gratia et remittitur culpa ei cui prius remissa non fuit, — sic et claves Ecclesiae efficaciam habent in aliquo antequam eis se actu subjiciat, si tamen habeat propositum ut se eis subjiciat; pleniorem tamen gratiam et remissionem consequitur, dum

se eis actu subjicit, confitendo et absolutionem percipiendo; et nihil prohibet quin aliquando virtute clavium alicui confesso in ipsa absolutione gratia conferatur, per quam ei culpa dimittitur. Quia igitur etiam in ipsa confessione et absolutione plenior effectus gratiae et remissionis confertur ei qui prius propter bonum propositum utrumque obtinuit, manifestum est quod, virtute clavium, minister Ecclesiae, absolvendo, aliquid de poena temporali dimittit cujus debitor remansit poenitens post contritionem: ad residuum vero sua injunctione obligat poenitentem; cujus quidem obligationis impletio satisfactio dicitur, quae est tertia poenitentiae pars, per quam homo totaliter a reatu poenae liberatur, dum poenam exolvit quam debuit; et ulterius debilitas naturalis boni curatur, dum homo a malis abstinet et bonis assuescit, Deo spiritum subjiciendo per orationem, carnem vero domando per jejunium, ut sit subjecta spiritui, et rebus exterioribus per eleemosynarum largitionem proximos sibi adjungendo, a quibus fuit separatus per culpam. Sic igitur patet quod minister Ecclesiae in usu clavium judicium quoddam exercet. Nulli autem judicium committitur nisi in sibi subjectos. Unde manifestum est quod non quilibet sacerdos quemlibet potest absolvere a peccato, ut quidam mentiuntur, sed eum tantum in quem accipit potestatem.

CAPUT LXXIII.

De sacramento extremae unctionis.

Quia vero corpus est animae instrumentum, instrumentum autem est ad usum principalis agentis, necesse est quod talis sit dispositio instrumenti ut competat principali agenti; unde et corpus dispo-

nitur secundum quod congruit animae. Ex infirmitate igitur animae, quae est peccatum, interdum infirmitas derivatur ad corpus, hoc divino judicio dispensante; quae quidem corporalis infirmitas interdum utilis est ad animae sanitatem, prout homo infirmitatem corporalem sustinet humiliter et patienter, et ei quasi in poenam satisfactoriam computatur. Est etiam quandoque impeditiva spiritualis salutis, prout ex infirmitate corporali impediuntur virtutes. Conveniens igitur fuit ut contra peccatum aliqua spiritualis medicina adhiberetur, secundum quod ex peccato derivatur infirmitas corporalis, per quam quidem spiritualem medicinam sanatur infirmitas corporalis aliquando, cum scilicet expedit ad salutem; et ad hoc ordinatum est sacramentum extremae unctionis, de quo dicitur: *Infirmatur quis in vobis? Inducat presbyteros Ecclesiae, et orent super eum, ungentes eum oleo in nomine Domini; et oratio fidei sanabit infirmum*, Jac., 5, 14-15. Nec praejudicat virtuti sacramenti si aliquando infirmi quibus hoc sacramentum confertur non ex toto ab infirmitate corporali curantur, quia quandoque sanari corporaliter, etiam digne hoc sacramentum sumentibus, non est utile ad spiritualem salutem. Nec tamen inutiliter sumunt, quamvis corporalis sanitas non sequatur. Cum enim hoc sacramentum sic ordinetur contra infirmitatem corporis inquantum consequitur ex peccato, manifestum est quod contra alias sequelas peccati hoc sacramentum ordinatur, quae sunt pronitas ad malum et difficultas ad bonum; et tanto magis quanto hujusmodi infirmitates animae sunt propinquiores peccato quam infirmitas corporalis. Et quidem hujusmodi infirmitates spirituales per poenitentiam sunt curandae, prout poenitens per opera virtutis, quibus satisfaciendo utitur, a malis retrahitur et ad bonum inclinatur. Sed, quia homo, vel per negligentiam aut per occupationes va-

rias vitae aut etiam propter temporis brevitatem aut propter alia hujusmodi, praedictos defectus in se perfecte non curat, salubriter ei providetur ut per hoc sacramentum praedicta curatio compleatur et a reatu poenae temporalis liberetur; ut sic nihil in eo remaneat quod in exitu animae a corpore eam possit a perceptione gloriae impedire; et ideo Jacobus addit: *Et alleviabit eum Dominus*, Jac., 5, 15. Contingit etiam quod homo omnium peccatorum quae commisit notitiam vel memoriam non habet, ut possit per poenitentiam singula expurgare; sunt etiam quotidiana peccata, sine quibus praesens vita non agitur, a quibus oportet hominem in suo exitu per hoc sacramentum emundari, ut nihil inveniatur in eo quod perceptioni gloriae repugnet; et ideo addit Jacobus quod, *si in peccatis sit, mittentur ei*, Jac., 5, 15. Unde manifestum est quod hoc sacramentum est ultimum et quodammodo consummativum totius spiritualis curationis, quo homo quasi ad participandam gloriam praeparatur; unde et extrema unctio nuncupatur.

Ex quo manifestum est quod hoc sacramentum non quibuscumque infirmantibus est exhibendum, sed illis tantum qui ex infirmitate videntur morti propinquare; qui tamen si convaluerint, iterato potest hoc sacramentum eis conferri, si ad similem statum devenerint. Non enim hujus sacramenti unctio est ad consecrandum, sicut unctio confirmationis, ablutio baptismi et quaedam aliae unctiones, quae ideo nunquam iterantur, quia consecratio semper manet, dum res consecrata durat, propter efficaciam divinae virtutis consecrantis. Ordinatur autem hujus sacramenti inunctio ad sanandum; medicina autem sanativa toties iterari debet quoties infirmitas iteratur.

Et, licet aliqui sint in statu propinquo morti etiam absque infirmitate, ut patet in his qui da-

minantur ad mortem, qui tamen spiritualibus effectibus hujus sacramenti indigerent, non tamen exhibendum est nisi infirmanti, cum sub specie corporalis medicinae exhibeatur, quae non competit nisi corporaliter infirmato. Oportet enim in sacramentis significationem servari. Sicut igitur requiritur in baptismo ablutio corpori exhibita, ita in hoc sacramento requiritur medicatio infirmitati corporali apposita; unde etiam oleum est specialis materia hujus sacramenti, quia habet efficaciam ad sanandum corporaliter mitigando dolores; sicut aqua, quae corporaliter abluit, est materia sacramenti in quo fit spiritualis ablutio.

Inde etiam manifestum est quod, sicut medicatio corporalis adhibenda est ad infirmitatis originem, ita haec unctio illis partibus corporis adhibetur ex quibus infirmitas peccati procedit, sicut sunt instrumenta sensuum, et manus, et pedes, quibus opera peccati exercentur, et secundum quorumdam consuetudinem etiam renes, in quibus vis libidinis viget.

Quia vero per hoc sacramentum peccata dimittuntur, peccatum autem non dimittitur nisi per gratiam, manifestum est quod in hoc sacramento gratia confertur.

Ea vero in quibus gratia illuminans mentem confertur exhibere solum pertinet ad sacerdotes; quorum ordo est illuminativus, ut dicit Dionysius (de Eccles. Hier., cap. 6). Nec requiritur ad hoc sacramentum Episcopus, cum per hoc sacramentum non conferatur excellentia status, sicut in illis quorum est minister Episcopus. Quia tamen hoc sacramentum perfectae curationis effectum habet et in eo requiritur copia gratiae, competit huic sacramento quod multi sacerdotes intersint et quod oratio totius Ecclesiae ad effectum hujus sacramenti coadjuvet; unde Jacobus dicit: *Inducat pre*

sbyteros Ecclesiae... et oratio fidei sanabit infirmum, Jac., 5, 14-15. Si tamen unus solus presbyter adsit, intelligitur hoc sacramentum perficere in virtute totius Ecclesiae, cujus minister existit et cujus personam gerit. Impeditur autem hujus sacramenti effectus per fictionem suscipientis, sicut contingit et in aliis sacramentis.

CAPUT LXXIV.

De sacramento ordinis.

Manifestum est autem ex praedictis quod, in omnibus sacramentis de quibus jam dictum est, spiritualis confertur gratia sub sacramento visibilium rerum. Omnis autem actio debet esse proportionata agenti. Oportet igitur quod praedictorum dispensatio sacramentorum fiat per homines visibiles, spiritualem virtutem habentes; non enim Angelis competit sacramentorum dispensatio, sed hominibus visibili carne indutis; unde et Apostolus dicit: *Omnis Pontifex ex hominibus assumptus, pro hominibus constituitur in his quae sunt ad Deum*, Hebr. 5, 1.

Hujus autem ratio aliunde sumi potest. Sacramentorum enim institutio et virtus a Christo initium habet; de ipso enim dicit Apostolus quod *Christus dilexit Ecclesiam, et seipsum tradidit pro ea, ut illam sanctificaret, mundans lavacro aquae in verbo vitae*, Ephes., 5, 25. Manifestum est etiam quod Christus sacramentum sui corporis et sanguinis in coena dedit et frequentandam instituit, quae sunt principalia sacramenta. Quia igitur Christus corporalem sui presentiam erat Ecclesiae subtracturus, necessarium fuit ut alios institueret sibi ministros, qui sacramenta fidelibus dispensarent, secundum illud Apostoli: *Sic nos existimet homo ut ministros Christi et dispensatores mysteriorum*

Dei, 1 Cor., 4, 1. Unde discipulis consecrationem sui corporis et sanguinis commisit, dicens: *Hoc facite in meam commemorationem*, Luc., 22, 19. Eisdem tribuit potestatem peccata remittendi, secundum illud: *Quorum remiseritis peccata, remittuntur eis*, Joann., 20, 23. Eisdem etiam docendi et baptizandi injunxit officium, dicens: *Euntes docete omnes gentes, baptizantes eos*, Matth., 28, 19. Minister autem comparatur ad dominum sicut instrumentum ad principale agens; sicut enim instrumentum movetur ab agente ad aliquid efficiendum, sic minister movetur imperio domini ad aliquid exequendum ; oportet autem instrumentum esse proportionatum agenti. Unde et ministros Christi oportet esse ei conformes. Christus autem ut dominus, auctoritate et virtute propria, nostram salutem operatus est, inquantum fuit Deus et homo, ut, secundum id quod homo est, ad redemptionem nostram pateretur, secundum autem quod Deus, passio ejus nobis fieret salutaris. Oportet igitur ministros Christi homines esse et aliquid divinitatis ejus participare secundum aliquam spiritualem potestatem; nam et instrumentum aliquid participat de virtute principalis agentis. De hac autem potestate dicit Apostolus quod *potestatem dedit ei Dominus in aedificationem, et non in destructionem*, 2 Cor., 13, 10.

Non est autem dicendum, quod potestas hujusmodi sic data sit Christi discipulis quod per eos ad alios derivanda non esset. Data est enim eis ad Ecclesiae aedificationem, secundum Apostoli dictum. Tamdiu igitur oportet hanc potestatem perpetuari quamdiu necesse est aedificari Ecclesiam. Hoc autem necesse est post mortem discipulorum Christi, usque ad saeculi finem. Sic igitur data fuit discipulis Christi spiritualis potestas ut per eos deveniret ad alios; unde et Dominus discipulos in persona alio-

rum fidelium alloquebatur, ut patet per id quod habetur: *Quod vobis dico, omnibus dico*, Marc., 13, 37; et Dominus discipulis dixit: *Ecce ego vobiscum sum omnibus diebus usque ad consummationem saeculi*, Matth., 28, 20.

Quia igitur haec spiritualis potestas a Christo in ministros Ecclesiae derivatur, spirituales autem effectus in nos a Christo derivati sub quibusdam sensibilibus signis explentur, ut ex supradictis (c. 56) patet, oportuit etiam quod haec spiritualis potestas sub quibusdam sensibilibus signis hominibus traderetur. Hujus autem sunt certae formae verborum, determinati actus, puta impositio manuum, inunctio, et porrectio libri vel calicis aut alicujus hujusmodi quod ad executionem spiritualis pertinet potestatis. Quandocumque autem aliquid spirituale sub signo corporali traditur, hoc dicitur sacramentum. Manifestum est igitur quod in collatione spiritualis potestatis quoddam sacramentum peragitur, quod dicitur ordinis sacramentum. Ad divinam autem liberalitatem pertinet ut cui confertur potestas ad aliquid operandum conferantur etiam ea sine quibus hujusmodi operatio convenienter exerceri non potest. Administratio autem sacramentorum, ad quae ordinatur spiritualis potestas, convenienter non fit nisi aliquis ad hoc a divina gratia adjuvetur. Et ideo in hoc sacramento confertur gratia, sicut et in aliis sacramentis.

Quia vero potestas ordinis ad dispensationem sacramentorum ordinatur, inter sacramenta autem nobilissimum et consummativum aliorum est Eucharistiae sacramentum, ut ex dictis (c. 61) patet, oportet quod potestas ordinis consideretur praecipue secundum comparationem ad hoc sacramentum; nam unumquodque denominatur a fine. Ejusdem autem virtutis esse videtur aliquam perfectionem tribuere, et ad susceptionem illius materiam praeparare; sicut

ignis virtutem habet ut formam suam transfundat in alterum et ut materiam disponat ad formae susceptionem. Cum igitur potestas ordinis ad hoc se extendat ut sacramentum corporis Christi conficiat et fidelibus tradat, oportet quod eadem potestas ad hoc se extendat quod fideles aptos reddat et congruos ad hujus sacramenti perceptionem. Redditur autem aptus et congruus fidelis ad hujus sacramenti perceptionem per hoc quod est a peccato immunis; non enim potest aliter Christo spiritualiter uniri, cui sacramentaliter conjungitur, hoc sacramentum percipiendo. Oportet igitur quod potestas ordinis se extendat ad remissionem peccatorum, per dispensationem illorum sacramentorum quae ordinantur ad peccati remissionem; cujusmodi sunt baptismus et poenitentia, ut ex dictis patet. Unde, ut dictum est, Dominus discipulis, quibus commisit sui corporis consecrationem, dedit etiam potestatem remittendi peccata, quae quidem potestas per claves intelligitur, de quibus Dominus Petro dixit: *Tibi dabo claves regni caelorum*, Matth., 16, 19; caelum enim unicuique clauditur et aperitur per hoc quod peccato subjacet vel a peccato purgatur; unde et usus harum clavium dicitur esse ligare et solvere, scilicet a peccatis; de quibus quidem clavibus supra dictum est.

CAPUT LXXV.

De distinctione ordinum.

Considerandum est autem quod potestas quae ordinatur ad aliquem principalem effectum nata est habere sub se inferiores potestates sibi deservientes; quod manifeste in artibus apparet; arti enim quae formam artificialem inducit deserviunt artes quae disponunt materiam, et illa quae formam inducit

deservit arti ad quam pertinet artificiati finis, et ulterius quae ordinatur ad anteriorem finem deservit illi ad quam pertinet ultimus finis; sicut ars quae caedit ligna deservit navifactivae, et haec gubernatoriae, quae iterum deservit oeconomicae vel militari aut alicui hujusmodi, secundum quod navigatio ad diversos fines ordinari potest. Quia igitur potestas ordinis principaliter ordinatur ad corpus Christi consecrandum et fidelibus dispensandum et ad fideles a peccatis purgandum, oportet esse aliquem principalem ordinem cujus potestas ad hoc principaliter se extendat, et hic est ordo sacerdotalis; alios autem qui eidem serviant aliqualiter materiam disponendo, et hi sunt ordines ministrantium.

Quia vero sacerdotalis potestas, ut dictum est (c. 74), se extendit ad duo, scilicet ad corporis Christi consecrationem et ad reddendum fideles idoneos, per absolutionem a peccatis, ad Eucharistiae perceptionem, oportet quod inferiores ordines ei deserviant vel in utroque vel in altero tantum; et manifestum est quod tanto aliquis inter inferiores ordines superior est quanto sacerdotali ordini deservit in pluribus vel in aliquo digniori. Infimi igitur ordines deserviunt sacerdotali ordini solum in populi praeparatione: Ostiarii quidem, arcendo infideles a coetu fidelium; Lectores autem, instruendo catechumenos de fidei rudimentis, unde eis Scriptura Veteris Testamenti committitur legenda; Exorcistae autem, purgando eos qui jam instructi sunt, si aliqualiter a daemone impediuntur a perceptione sacramentorum. Superiores vero ordines sacerdotali deserviunt et in praeparatione populi et ad consummationem sacramenti; nam Acolythi habent ministerium super vasa non sacra, in quibus sacramenti materia praeparatur, unde eis urceoli in sua ordinatione traduntur; Subdiaconi autem habent ministerium supra vasa sacra et super dispositionem ma-

teriae nondum consecratae; Diaconi autem ulterius habent aliquod ministerium super materiam jam consecratam, prout sanguinem Christi dispensant fidelibus; et ideo hi tres ordines, scilicet Sacerdotum, Diaconorum et Subdiaconorum, sacri dicuntur, quia accipiunt ministerium super aliqua sacra. Deserviunt etiam superiores ordines in praeparatione populi; unde et Diaconibus committitur evangelica doctrina populo proponenda, Subdiaconibus apostolica, Acolythis ut circa utrumque exhibeant quod pertinet ad solemnitatem doctrinae, ut scilicet luminaria deferant et alia hujusmodi administrent.

CAPUT LXXVI.

De episcopali dignitate, et quod in ea unus sit summus.

Quia vero omnium horum ordinum collatio cum quodam sacramento perficitur, ut dictum est (c. 74), sacramenta vero Ecclesiae sunt per aliquos ministros Ecclesiae dispensanda, ideo necesse est aliquam superiorem potestatem esse in Ecclesia, alicujus altioris ministerii, quae ordinis sacramentorum dispenset; et haec est episcopalis potestas, quae, etsi quantum quidem ad consecrationem corporis Christi non excedat sacerdotis potestatem, excedit tamen eam in his quae pertinent ad fideles; nam et ipsa sacerdotalis potestas ex episcopali derivatur, et quidquid arduum circa populum fidelem est agendum Episcopis reservatur, quorum auctoritate etiam sacerdotes possunt quod eis agendum committitur; unde et in his quae sacerdotes agunt utuntur rebus per Episcopum consecratis, ut in Eucharistiae consecratione utuntur consecratis per Episcopum calice, altari et pallis. Sic igitur manifestum est quod summa potestas regiminis fidelis populi ad episcopalem pertinet dignitatem.

Manifestum est autem quod, quamvis populi distinguantur per diversas dioeceses et civitates, tamen, sicut est una Ecclesia, ita oportet esse unum populum christianum. Sicut igitur in uno speciali populo unius Ecclesiae requiritur unus Episcopus, qui sit totius populi caput, ita in toto populo christiano requiritur quod unus sit totius Ecclesiae caput.

Item, Ad unitatem Ecclesiae requiritur quod omnes fideles in fide conveniant. Circa vero ea quae fidei sunt contingit quaestiones moveri; per diversitatem autem sententiarum divideretur Ecclesia, nisi in unitatem per unius sententiam conservaretur. Exigitur ergo ad unitatem Ecclesiae conservandam, quod sit unus qui toti Ecclesiae praesit. Manifestum est autem quod Christus Ecclesiae in necessariis non deficit, quam dilexit, et pro ea sanguinem suum fudit, cum et de synagoga dicatur per Dominum: *Quid est quod debui ultra facere vineae meae, et non feci ei?* Isai., 5, 4. Non est igitur dubitandum quin ex ordinatione Christi unus toti Ecclesiae praesit.

Adhuc, Nulli dubium esse debet quin Ecclesiae regimen sit optime ordinatum, utpote per eum dispositum per quem *Reges regnant et legum conditores justa decernunt*, Proverb., 8, 15. Optimum autem regimen multitudinis est ut regatur per unum; quod patet ex fine regiminis, qui est pax: pax enim et unitas subditorum est finis regentis; unitatis autem congruentior causa est unus quam multi. Manifestum est igitur regimen Ecclesiae sic esse dispositum ut unus toti Ecclesiae praesit.

Amplius, Ecclesia militans ex triumphanti Ecclesia per similitudinem derivatur; unde et Joannes in Apocalypsi vidit Jerusalem descendentem de caelo, et Moysi dictum est quod faceret omnia secundum exemplar ei in monte monstratum. In triumphanti autem Ecclesia unus praesidet, qui etiam praesidet in toto universo, scilicet Deus; dicitur enim: *Ipsi*

populus ejus erunt, et ipse Deus cum eis erit eorum Deus, Apoc., 21, 3. Ergo et in Ecclesia militante unus est qui praesidet universis. Hinc est quod dicitur: *Congregabuntur filii Juda, et filii Israel pariter, et ponent sibimet caput unum*, Oseae, 1, 11; et Dominus dicit: *Fiet unum ovile et unus pastor*, Joann., 10, 16.

Si quis autem dicat quod unum caput et unus pastor est Christus, qui est unus unius Ecclesiae sponsus, non sufficienter respondet. Manifestum est enim quod omnia ecclesiastica sacramenta ipse Christus perficit; ipse enim est qui baptizat, ipse est qui peccata remittit, ipse est verus sacerdos, qui se obtulit in ara crucis et cujus virtute corpus ejus in altari quotidie consecratur; et tamen, quia corporaliter non cum omnibus fidelibus praesentialiter erat futurus, elegit ministros, per quos praedicta fidelibus dispensaret, ut supra (c. 74) dictum est. Eadem igitur ratione, quia praesentiam corporalem erat Ecclesiae subtracturus, oportuit ut alicui committeret qui loco sui universalis Ecclesiae gereret curam. Hinc est quod Petro dixit ante ascensionem: *Pasce oves meas*, Joann., 21, 17; et ante passionem: *Tu aliquando conversus confirma fratres tuos*, Luc., 22, 32; et ei soli promisit: *Tibi dabo claves regni caelorum*, Matth., 16, 19, ut ostenderetur potestas clavium per eum ad alios derivanda, ad conservandam Ecclesiae unitatem.

Non potest autem dici quod, etsi Petro hanc dignitatem dederit, per eum tamen ad alios non derivatur. Manifestum est enim quod Christus Ecclesiam sic instituit ut esset usque ad finem saeculi duratura, secundum illud: *Super solium David, et super regnum ejus sedebit, ut confirmet illud, et corroboret in judicio et justitia, amodo et usque in sempiternum*, Isai., 9, 7. Manifestum est igitur quod ita illos qui tunc erat in ministerio constituit

ut eorum potestas derivaretur ad posteros, pro utilitate Ecclesiae, usque ad finem saeculi; praesertim cum ipse dicat: *Ecce ego vobiscum sum, omnibus diebus, usque ad consummationem saeculi*, Matth., 28, 20.

Per hoc autem excluditur quorumdam praesumptuosus error, qui se subducere nituntur ab obedientia et subjectione Petri, successorem ejus Romanum Pontificem universalis Ecclesiae pastorem non recognoscentes.

CAPUT LXXVII.

Quod per malos ministros sacramenta dispensari possunt.

Ex his quae praemissa sunt manifestum est quod ministri Ecclesiae potentiam quamdam in ordinis susceptione divinitus suscipiunt ad sacramenta fidelibus dispensanda. Quod autem alicui rei per consecrationem acquiritur perpetuo in eo manet; unde nihil consecratum iterato consecratur. Potestas igitur ordinis perpetuo in ministris Ecclesiae manet. Non ergo tollitur per peccatum. Possunt ergo etiam a peccatoribus et malis, dummodo ordinem habeant, ecclesiastica sacramenta conferri.

Item, Nihil potest in id quod ejus facultatem excedit, nisi accepta aliunde potestate; quod tam in naturalibus quam in civilibus patet; non enim aqua calefacere potest nisi accipiat virtutem calefaciendi ab igne, neque balivus cives coercere potest nisi accepta potestate a Rege. Ea autem quae in sacramentis aguntur facultatem humanam excedunt, ut ex praemissis (c. 47) patet. Ergo nullus potest sacramenta dispensare, quantumcumque sit bonus, nisi potestatem accipiat dispensandi. Bonitati autem hominis malitia opponitur et peccatum. Ergo nec per

peccatum ille qui potestatem accipit impeditur quominus sacramenta dispensare possit.

Adhuc, Homo dicitur bonus vel malus secundum virtutem vel vitium, quae sunt habitus quidam. Habitus autem a potentia in hoc differt quod per potentiam sumus potentes aliquid facere, per habitum autem non reddimur potentes ad aliquid faciendum, sed habiles vel inhabiles ad id quod possumus bene vel male agendum; per habitum igitur non datur neque tollitur nobis aliquid posse, sed hoc per habitum acquirimus ut bene vel male aliquid agamus. Non igitur, ex hoc quod aliquis est bonus vel malus, est potens vel impotens ad dispensandum sacramenta; sed idoneus vel non idoneus ad bene dispensandum.

Amplius, Quod agit in virtute alterius non assimilat sibi patiens, sed principali agenti; non enim domus assimilatur instrumentis quibus artifex utitur, sed arti ipsius. Ministri autem Ecclesiae in sacramentis non agunt in virtute propria, sed in virtute Christi, de quo dicitur: *Hic est qui baptizat*, Joann., 1, 33; unde et sicut instrumentum ministri agere dicuntur; minister enim est sicut instrumentum animatum. Non igitur malitia ministrorum impedit quin fideles salutem per sacramenta consequantur a Christo.

Praeterea, De bonitate vel malitia alterius hominis homo judicare non potest; hoc enim solius Dei est, qui occulta cordis rimatur. Si igitur malitia ministri impedire posset sacramenti effectum, non posset homo habere fiduciam certam de sua salute, nec conscientia ejus remaneret libera a peccato. Inconveniens igitur videtur quod spem suae salutis in bonitate puri hominis quis ponat; dicitur enim: *Maledictus homo qui confidit in homine*, Jerem., 17, 5. Si autem homo salutem consequi per sacramenta non speraret, nisi a bono ministro dispensata, vi-

deretur spem suae salutis aliqualiter in homine ponere. Ut ergo spem nostrae salutis in Christo ponamus, qui est Deus et homo, confitendum est quod sacramenta sunt salutaria ex virtute Christi, sive per bonos sive per malos ministros dispensentur.

Hoc etiam apparet per hoc quod Dominus etiam malis praelatis obedire docet, quorum tamen non sunt opera imitanda; dicit enim: *Super cathedram Moysi sederunt Scribae et Pharisaei. Omnia ergo quaecumque dixerint vobis, servate et facite; secundum opera vero eorum nolite facere*, Matth., 23, 2-3. Multo autem magis obediendum est aliquibus propter hoc quod suscipiunt ministerium a Christo quam propter cathedram Moysi. Est ergo etiam malis ministris obediendum; quod non esset, nisi in eis ordinis potestas maneret, propter quam eis obeditur. Habent ergo potestatem dispensandi sacramenta etiam mali.

Per hoc autem excluditur quorumdam error dicentium quod omnes boni possunt sacramenta ministrare, et nulli mali.

CAPUT LXXVIII.

De sacramento matrimonii.

Quamvis autem homines per sacramenta restaurentur ad gratiam, non tamen mox restaurantur ad immortalitatem; cujus rationes supra (c. 52 et 55) ostendimus. Quaecumque autem corruptibilia sunt perpetuari non possunt nisi per generationem. Quia igitur populum fidelium perpetuari oportebat usque ad mundi finem, necessarium fuit hoc per generationem fieri, per quam etiam humana species perpetuatur.

Considerandum est autem quod, quando aliquid ad diversos fines ordinatur, indiget habere diversa

dirigentia in finem, quia finis est proportionatus agenti. Generatio autem humana ad multa ordinatur, scilicet ad perpetuitatem speciei et ad perpetuitatem alicujus boni politici, puta populi in aliqua civitate; ordinatur etiam ad perpetuitatem Ecclesiae, quae in fidelium collectione consistit. Unde oportet quod hujusmodi generatio a diversis dirigatur. In quantum igitur ordinatur ad bonum naturae, quod est perpetuitas speciei, dirigitur in finem a natura inclinante in hunc finem, et sic dicitur esse naturae officium. In quantum vero ordinatur ad bonum politicum, subjacet ordinationi civilis legis. In quantum autem ordinatur ad bonum Ecclesiae, oportet quod subjaceat regimini ecclesiastico. Ea autem quae populo per ministros Ecclesiae dispensantur sacramenta dicuntur. Matrimonium igitur, secundum quod consistit in conjunctione maris et feminae intendentium prolem ad cultum Dei generare et educare, est Ecclesiae sacramentum; unde et quaedam benedictio nubentibus per ministros Ecclesiae adhibetur. Et, sicut in aliis sacramentis per ea quae exterius aguntur spirituale aliquid figuratur, sic et in hoc sacramento per conjunctionem maris et feminae conjunctio Christi et Ecclesiae figuratur, secundum illud Apostoli: *Sacramentum hoc magnum est; ego autem dico in Christo et in Ecclesia*, Ephes., 5,32. Et, quia sacramenta efficiunt quod figurant, credendum est quod nubentibus per hoc sacramentum gratia conferatur per quam ad unionem Christi et Ecclesiae pertineant; quod eis maxime necessarium est, ut sic carnalibus et terrenis intendant quod a Christo et Ecclesia non disjunguntur.

Quia igitur, per conjunctionem maris et feminae, Christi et Ecclesiae conjunctio designatur, oportet quod figura significato respondeat. Conjunctio autem Christi et Ecclesiae est unius ad unam perpetuo habendam; est enim una Ecclesia, secundum illud:

Una est columba mea, perfecta mea, Cant., 6, 8; nec unquam Christus a sua Ecclesia separabitur; dicit enim ipse: *Ecce ego vobiscum sum omnibus diebus, usque ad consummationem saeculi*, Matth., 28, 20, et ulterius: *Semper cum Domino erimus*, 1 Thessal. 4, 16. Necesse est igitur quod matrimonium, secundum quod est Ecclesiae sacramentum, sit unius ad unam indivisibiliter habendam: et hoc pertinet ad fidem qua sibi invicem vir et uxor obligantur.

Sic igitur tria sunt bona matrimonii, secundum quod est Ecclesiae sacramentum: scilicet proles ad cultum Dei suscipienda et educanda; fides, prout unus vir uni uxori obligatur; et sacramentum, secundum quod indivisibilitatem habet matrimonialis conjunctio, in quantum est conjunctionis Christi et Ecclesiae sacramentum. Caetera autem quae in matrimonio consideranda sunt supra pertractavimus (l. 3, c. 12 et seqq.).

CAPUT LXXIX.

Quod per Christum resurrectio corporum sit futura.

Quia vero supra ostensum est quod per Christum liberati sumus ab his quae per peccatum primi hominis incurrimus, peccante autem primo homine, non solum in nos peccatum derivatum est, sed etiam mors quae est poena peccati, secundum illud Apostoli: *Per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit, et per peccatum mors*, Rom., 5, 12, — necessarium est quod per Christum ab utroque liberemur, et a culpa scilicet et a morte. Unde et ibidem dicit Apostolus: *Si enim unius delicto mors regnavit per unum, multo magis abundantiam gratiae et donationis et justitiae accipientes, in vita regnabunt per unum Jesum Christum*, Ibid., 17. Ut igitur utrumque nobis in seipso demonstraret, et mori et resurgere voluit. Mori quidem voluit, ut nos

a peccato purgaret; unde Apostolus dicit: *Quemadmodum statutum est hominibus semel mori..., sic et Christus semel oblatus est ad multorum exhaurienda peccata*, Hebr., 9, 27-28. Resurgere autem voluit ut nos a morte liberaret; unde Apostolus: *Christus resurrexit a mortuis primitiae dormientium: quoniam quidem per hominem mors, et per hominem resurrectio mortuorum*, 1 Cor., 15, 20-21. Effectum igitur mortis Christi in sacramentis consequimur, quantum ad remissionem culpae; dictum est enim supra (c. 56) quod sacramenta in virtute passionis Christi operantur. Effectum autem resurrectionis Christi, quantum ad liberationem a morte, in fine saeculi consequemur, quando omnes per Christi virtutem resurgemus; unde dicit Apostolus: *Si Christus praedicatur quod resurrexit a mortuis, quomodo quidam dicunt in vobis quoniam resurrectio mortuorum non est? Si autem resurrectio mortuorum non est, neque Christus resurrexit. Si autem Christus non resurrexit, inanis est ergo praedicatio nostra, inanis est et fides vestra*, 1 Cor., 15, 12-14. Est igitur de necessitate fidei credere resurrectionem mortuorum futuram.

Quidam vero, hoc perverse intelligentes, resurrectionem corporum futuram non credunt; sed quod de resurrectione legitur in Scripturis ad spiritualem resurrectionem referre conantur, secundum quod aliqui a morte peccati resurgunt per gratiam.

Hic autem error ab ipso Apostolo reprobatur; dicit enim: *Profana et vaniloquia devita; multum enim proficiunt ad impietatem, et sermo eorum ut cancer serpit: ex quibus est Hymenaeus et Philetus, qui a veritate fidei exciderunt, dicentes resurrectionem jam factam esse*, 2 Tim., 2, 16-18; quod non poterat intelligi nisi de resurrectione spirituali. Est ergo contra veritatem fidei ponere resurrectionem spiritualem et negare corporalem.

Praeterea, Manifestum est, ex his quae Apostolus Corinthiis dicit, quod praemissa verba de resurrectione corporali sunt intelligenda. Nam post pauca subdit: *Seminatur corpus animale, surget corpus spirituale*, 1 Cor., 15, 44, ubi manifeste corporis resurrectionem tangit; et postmodum subdit: *Oportet corruptibile hoc induere incorruptionem, et mortale hoc induere immortalitatem*, Ibid., 53. Hoc autem corruptibile et mortale est corpus. Corpus igitur est quod resurget.

Adhuc, Dominus utramque resurrectionem promittit; dicit enim: *Amen, amen dico vobis, quia venit hora, et nunc est, quando mortui audient vocem Filii Dei; et qui audierint, vivent*, Joann., 5, 25; quod ad resurrectionem spiritualem animarum pertinere videtur, quae tunc jam fieri incipiebat dum aliqui per fidem Christo adhaerebant: sed postmodum corporalem resurrectionem exprimit dicens: *Venit hora in qua omnes qui in monumentis sunt, audient vocem Filii Dei*, Ibid., 28. Manifestum est enim quod animae in monumentis non sunt, sed corpora. Praedicitur ergo hic corporum resurrectio.

Expresse etiam corporum resurrectio praenuntiatur a Job; dicitur enim: *Scio quod Redemptor meus vivit, et in novissimo die de terra surrecturus sum, et rursus circumdabor pelle mea, et in carne mea videbo Deum meum*, Job, 19, 25-26.

Ad ostendendum etiam resurrectionem carnis futuram evidens ratio suffragatur, suppositis his quae in superioribus sunt ostensa.

Ostensum est enim (l. 2, c. 79) animas hominum immortales esse; remanent igitur post corpora, a corporibus absolutae. Manifestum est etiam ex his quae dicta sunt (l. 2, c. 83 et 84), quod anima corpori naturaliter unitur; est enim secundum suam essentiam corporis forma; est igitur contra

naturam animae absque corpore esse. Nihil autem quod est contra naturam potest esse perpetuum; non igitur perpetuo erit anima absque corpore. Cum igitur perpetuo maneat, oportet eam corpori iterato conjungi, quod est resurgere. Immortalitas igitur animarum exigere videtur resurrectionem corporum futuram.

Adhuc, Ostensum est supra (l. 3, c. 24) naturale hominis desiderium ad felicitatem tendere. Felicitas autem ultima est felicis perfectio. Cuicumque igitur deest aliquid ad perfectionem nondum habet felicitatem perfectam, quia nondum ejus desiderium totaliter quietatur; omne enim imperfectum perfectionem consequi naturaliter cupit. Anima autem a corpore separata est aliquo modo imperfecta, sicut omnis pars extra suum totum existens; anima enim naturaliter est pars humanae naturae. Non igitur homo potest ultimam felicitatem consequi, nisi anima iterato corpori conjungatur, praesertim cum ostensum sit quod homo in hac vita non potest ad felicitatem ultimam pervenire.

Item, Sicut ostensum est (l. 3, c. 136), ex divina providentia peccantibus poena debetur et bene agentibus praemium. In hac autem vita homines, ex anima et corpore compositi, peccant vel recte agunt. Debetur igitur hominibus, et secundum animam et secundum corpus, praemium vel poena. Manifestum est autem quod in hac vita praemium ultimae felicitatis consequi non possunt, ex his quae ostensa sunt (l. 3, c. 26 et seqq.); multoties etiam in hac vita non puniuntur; quin imo, ut dicitur, *Quare ergo impii vivunt, sublevati sunt confortatique divitiis?* Job, 21, 7. Necessarium igitur est ponere iteratam animae ad corpus conjunctionem, ut homo in corpore et anima praemiari et puniri possit.

CAPUT LXXX.

Objectiones contra resurrectionem.

Sunt autem quaedam quae resurrectionis fidem impugnare videntur.

In nulla enim naturalium rerum invenitur id quod corruptum est idem numero redire in esse, sicut nec ab aliqua privatione ad habitum videtur posse rediri; et ideo, quia quae corrumpuntur eadem numero iterari non possunt, natura intendit ut id quod corrumpitur idem specie per generationem conservetur. Cum igitur homines per mortem corrumpantur ipsumque corpus hominis usque ad prima elementa resolvatur, non videtur quod idem numero homo possit reparari ad vitam.

Item, Impossibile est esse idem numero (id) cujus aliquod essentialium principiorum idem numero esse non potest; nam, essentiali principio variato, semper variatur essentia rei, per quam res, sicut est, ita et una est. Quod autem omnino redit in nihilum idem numero resumi non potest; potius enim erit novae rei creatio quam ejusdem reparatio. Videntur autem plura principiorum essentialium hominis per ejus mortem in nihilum redire: et primo quidem, ipsa corporeitas et forma mixtionis, cum corpus manifeste dissolvatur; deinde pars animae sensitiva et nutritiva, quae sine corporeis organis esse non possunt; ulterius autem, in nihilum videtur redire ipsa humanitas, quae dicitur esse forma totius, anima a corpore separata. Impossibile igitur videtur quod homo idem numero resurgat.

Adhuc, Quod non est continuum idem numero esse non videtur; quod quidem non solum in magnitudinibus et motibus manifestum est, sed etiam in qualitatibus et formis; si enim post sanitatem aliquis infirmatus iterato sanatur, non redibit ea-

dem sanitas numero. Manifestum est autem quod per mortem esse hominis aufertur, cum corruptio sit mutatio de esse in non esse. Impossibile est igitur quod esse hominis idem numero reiteretur. Neque igitur erit idem homo numero; quae enim sunt eadem numero secundum esse sunt idem.

Amplius, Si idem hominis corpus reparatur ad vitam, pari ratione oportet quod quidquid in corpore hominis fuit eidem restituatur. Ad hoc autem maxima indecentia sequitur, non solum propter capillos et ungues et pilos, qui manifeste quotidiana praecisione tolluntur, sed etiam propter alias partes corporis quae occulte per actionem naturalis caloris resolvuntur; quae omnia si restituantur homini resurgenti, indecens magnitudo consurget. Non videtur igitur quod homo sit post mortem resurrecturus.

Praeterea, Contingens est quandoque aliquos homines carnibus humanis vesci, et solum tali nutrimento nutriri, et sic nutritos filios generare. Caro igitur eadem in pluribus hominibus invenitur. Non est autem possibile quod in pluribus resurgat: nec aliter videtur esse universalis resurrectio et integra, si unicuique non restituatur quod hic habuit. Videtur igitur impossibile quod sit hominum resurrectio futura.

Item, Illud quod est commune omnibus existentibus in aliqua specie videtur esse naturale illi speciei. Non est autem hominis resurrectio naturalis; non enim aliqua virtus naturalis agentis sufficit ad hoc agendum ut communiter omnes homines resurgant. Non igitur communiter omnes homines resurgent.

Adhuc, Si per Christum liberamur et a culpa et a morte, quae est peccati effectus, illi soli videntur liberandi esse a morte per resurrectionem qui fuerunt participes mysteriorum Christi, quibus

liberarentur a culpa. Hoc autem non est omnium hominum. Non igitur omnes homines resurgent, ut videtur.

CAPUT LXXXI.

Solutio praemissarum objectionum.

Ad horum igitur solutionem considerandum est quod Deus, sicut supra (c. 52) dictum est, in institutione humanae naturae, aliquid corpori humano attribuit supra id quod ei ex naturalibus principiis debebatur, scilicet incorruptibilitatem quamdam, per quam convenienter suae formae coaptaretur, ut, sicut animae vita perpetua est, ita corpus per animam posset perpetuo vivere; et talis quidem incorruptibilitas, etiamsi non esset naturalis quantum ad activum principium, erat tamen quodammodo naturalis ex ordine ad finem, ut scilicet materia proportionaretur suae naturali formae, quae est finis materiae. Animae igitur, praeter ordinem suae naturae a Deo aversae, subtracta est dispositio quae ejus corpori divinitus indita erat ut sibi proportionaliter responderet, et secuta est mors. Est igitur mors quasi per accidens superveniens homini per peccatum, considerata institutione humanae naturae. Hoc autem accidens sublatum est per Christum, qui merito suae passionis mortem moriendo destruxit. Ex hoc igitur consequitur quod divina virtute, quae corpori incorruptionem dedit, iterato corpus de morte ad vitam reparetur.

Secundum hoc igitur ad primum dicendum quod virtus naturae deficiens est a virtute divina, sicut virtus instrumenti a virtute principalis agentis. Quamvis igitur operatione naturae hoc fieri non possit ut corpus corruptum reparetur ad vitam, tamen virtute divina id fieri potest. Nam quod natura hoc facere non possit, ideo est quia natura semper per

formam aliquam operatur: quae autem habet formam jam est; unde nihil seipsum generare potest, sed generat aliquid aliud sibi secundum speciem simile: cum vero corruptum est, formam amisit, quae poterat esse actionis principium; unde, operatione naturae, quod corruptum est idem numero reparari non potest. Sed divina virtus, quae res produxit in esse, sic per naturam operatur quod absque ea effectum naturae producere potest, ut superius (l. 3, c. 99) ostensum est; unde, cum virtus divina maneat eadem, etiam rebus corruptis, potest corrupta in integrum reparare.

Quod vero secundo objiciebatur impedire non potest quin homo idem numero resurgere possit. Nullum enim principiorum essentialium hominis per mortem omnino cedit in nihilum; nam anima rationalis, quae est forma hominis, manet post mortem, ut superius est ostensum (l. 2, c. 79); materia etiam manet quae tali formae fuit subjecta sub dimensionibus eisdem ex quibus habebat ut esset individualis materia. Ex conjunctione igitur ejusdem animae numero ad eamdem materiam numero, homo unus numero reparabitur. Corporeitas autem dupliciter accipi potest: — Uno modo, secundum quod est forma substantialis corporis, prout in genere substantiae collocatur; et sic corporeitas cujuscumque corporis nihil est aliud quam forma substantialis ejus, secundum quam in genere et specie collocatur, ex qua debetur rei corporali quod habeat tres dimensiones. Non enim sunt diversae formae substantiales in uno et eodem, per quarum unam collocatur in genere proximo, puta in genere corporalis vel animalis, et per aliam in specie, puta hominis aut equi; quia, si prima forma faceret esse substantiam, sequentes formae jam advenirent ei quod est hoc aliquid in actu et subsistens in natura, et sic posteriores formae non facerent hoc aliquid,

sed essent in subjecto quod est hoc aliquid sicut formae accidentales. Oportet igitur quod corporeitas, prout est forma substantialis in homine, non sit aliud quam anima rationalis, quae in sua materia hoc requirit quod habeat tres dimensiones; est enim actus corporis alicujus. — Alio modo accipitur corporeitas prout est forma accidentalis, secundum quam dicitur corpus esse in genere quantitatis; et sic corporeitas nihil aliud est quam tres dimensiones quae corporis rationem constituunt. Etsi igitur haec corporeitas in nihilum cedit, corpore humano corrupto, tamen impedire non potest quin idem numero resurgat, eo quod corporeitas modo primo dicta non in nihilum cedit, sed eadem manet.

Similiter etiam forma mixti dupliciter accipi potest: — Uno modo, ut per formam mixti intelligatur forma substantialis corporis mixti; et sic, cum in homine non sit alia forma substantialis quam anima rationalis, ut ostensum est (l. 1, c. 58), nec poterit dici quod forma mixti, prout est forma substantialis, homine moriente, cedat in nihilum. — Alio modo, dicitur forma mixti qualitas quaedam composita et contemperata ex mixtione simplicium qualitatum, quae ita se habeat ad formam substantialem corporis mixti sicut se habet qualitas simplex ad formam substantialem corporis simplicis. Unde, si forma mixtionis sic dicta in nihilum cedat, non praejudicat unitati corporis resurgentis. Sic etiam dicendum est de parte nutritiva et sensitiva. Si enim per partem sensitivam et nutritivam intelligantur ipsae potentiae, quae sunt proprietates naturales animae vel magis compositi, corrupto corpore corrumpuntur; nec tamen per hoc impeditur unitas resurgentis. Si vero per partes praedictas intelligatur ipsa substantia animae sensitivae et nutritivae, utraque earum est eadem cum anima rationali; non enim sunt in homine tres animae, sed una tantum,

ut ostensum est (l. 2, c. 58). De humanitate vero non est intelligendum quod sit quaedam forma consurgens ex conjunctione formae ad materiam, quasi realiter sit alia ab utroque; quia, cum per formam materia fiat hoc aliquid actu, ut dicitur in secundo de Anima (text. comm. 8), illa tertia forma consequens non esset substantialis, sed accidentalis. Dicunt autem quidam quod forma partis eadem est et forma totius, sed dicitur forma partis secundum quod facit materiam esse in actu, forma vero totius dicitur secundum quod complet speciei rationem; et secundum hoc humanitas non est aliud realiter quam anima rationalis; unde patet quod, corrupto corpore, non cedit in nihilum. Sed, quia humanitas est essentia hominis, essentia autem rei est quam signat definitio, definitio autem rei naturalis non signat tantum formam, sed formam et materiam, necessarium est quod humanitas aliquid significet compositum ex materia et forma, sicut et homo, differenter tamen. Nam humanitas significat principia essentialia speciei, tam formalia quam materialia, cum praecisione principiorum individualium; dicitur enim humanitas secundum quam aliquis est homo: homo autem non est aliquis ex hoc quod habet principia individualia, sed ex hoc solum quod habet principia essentialia speciei. Humanitas igitur significat sola principia speciei essentialia; unde significatur per modum partis. Homo autem significat quaedam principia essentialia speciei, sed non excludit principia individuantia a sui significatione; nam homo dicitur qui habet humanitatem, ex quo non excluditur quin alia habere possit; et propter hoc homo significat per modum totius; significat enim principia speciei essentialia in actu, individuantia vero in potentia; Socrates vero significat utraque in actu, sicut et differentiam genus habet potestate, species vero actu. Unde patet quod homo

redit idem numero in resurrectione et humanitas eadem numero, propter animae rationalis permanentiam et materiae unitatem.

Quod vero tertio objicitur, quod esse non est unum, quia non est continuum, falso innititur fundamento. Manifestum est enim quod materiae et formae unum est esse; non enim materia habet esse in actu nisi per formam. Differt tamen quantum ad hoc anima rationalis ab aliis formis; nam esse aliarum formarum non est nisi in concretione formarum ad materiam; non enim excedunt materiam neque in esse neque in operari; anima vero rationalis manifestum est quod excedit materiam in operari; habet enim aliquam operationem absque participatione organi corporalis, scilicet intelligere; unde et esse suum non est solum in concretione ad materiam. Esse igitur ejus, quod erat compositi, manet, ipso corpore dissoluto, et, reparato corpore in resurrectione, in idem esse reducitur, quod remansit in anima.

Quod etiam quarto objicitur resurgentis unitatem non tollit. Quod enim non impedit unitatem secundum numerum in homine, dum continue vivit, manifestum est quod non potest impedire unitatem resurgentis. In corpore autem hominis, quamdiu vivit, non semper sunt eaedem partes secundum materiam, sed solum secundum speciem; secundum vero materiam, partes fluunt et refluunt. Nec propter hoc impeditur quin homo sit unus numero a principio vitae usque in finem; cujus exemplum accipi potest ex igne, qui cum continue ardet, et unus numero dicitur, propter hoc quod species ejus manet, licet ligna consumantur et de novo apponantur. Sic etiam est in corpore humano; nam forma et species singularium partium ejus continue manet per totam vitam, sed materia partium et resolvitur per actionem caloris naturalis et de novo

adgeneratur per alimentum. Non est autem alius numero homo secundum diversas partes et aetates, quamvis non quidquid materialiter est in homine secundum unum statum sit in eo secundum alium. Sic igitur non requiritur, ad hoc quod resurgat homo idem numero, quod quidquid fuit materialiter in eo secundum totum tempus vitae suae resumatur, sed tantum ex eo quantum sufficit ad complementum debitae quantitatis; et praecipue illud resumendum videtur quod perfectius fuit sub forma et specie humanitatis consistens. Si quid vero defuit ad complementum debitae quantitatis, vel quia aliquis praeventus est morte antequam natura ipsum ad perfectam quantitatem deduceret, vel quia forte aliquis mutilatus est membro, aliunde hoc divina supplebit potentia; nec tamen hoc impediet resurgentis corporis unitatem; quia etiam opere naturae super id quod puer habet aliquid additur aliunde ut ad perfectam perveniat quantitatem; nec talis additio facit alium numero; idem enim numero est homo et puer et adultus.

Ex quo etiam patet quod nec resurrectionis fidem impedire potest etiam si aliqui carnibus humanis vescantur, ut quinto objiciebatur. Non enim est necessarium, ut ostensum est, quod quidquid fuit in homine materialiter resurgat in eo; et iterum, si aliquid deest, suppleri potest per potentiam Dei. Caro igitur comesta resurget in eo in quo primo fuit anima rationalis perfecta; in secundo vero, si non solis carnibus humanis est pastus, sed et aliis cibis, resurgere poterit tantum de alio quod ei materialiter advenit quod erit necessarium ad debitam quantitatem corporis restaurandam. Si vero solis humanis carnibus sit pastus, resurget in eo quod a generantibus traxit, et quod defuerit supplebitur omnipotentia Creatoris. Quod et si parentes ex solis humanis carnibus pasti fuerint, ut sic et

eorum semen, quod est superfluum alimenti, ex carnibus alienis generatum sit, resurget quidem semen in eo qui est natus ex semine, loco cujus ei cujus carnes comestae sunt supplebitur aliunde. Hoc enim in resurrectione servabitur quod, si aliquid materialiter fuit in pluribus hominibus, resurget in eo ad cujus perfectionem magis pertinebat; unde, si fuit in uno ut radicale semen ex quo est generatus, in alio vero sicut superveniens nutrimentum, resurget in eo qui est generatus ex hoc sicut ex semine. Si vero in uno fuit ut pertinens ad perfectionem individui, in alio autem ut deputatum ad perfectionem speciei, resurget in eo ad quem pertinebat secundum perfectionem individui; unde semen resurget in genito et non in generante, et costa Adae resurget in Eva, non in Adam, in quo fuit sicut in naturae principio. Si autem secundum eumdem perfectionis modum fuit in utroque, resurget in eo in quo primitus fuit.

Ad id vero quod sexto objectum est, ex his quae dicta sunt jam patet solutio. Resurrectio enim quantum ad finem naturalis est, inquantum naturale est animae esse corpori unitam; sed principium ejus activum non est naturale, sed sola virtute divina causatur.

Nec etiam negandum est omnium resurrectionem esse futuram, quamvis non omnes per fidem Christo adhaereant nec ejus mysteriis sint imbuti. Filius enim Dei propter hoc naturam humanam assumpsit ut eam repararet. Id igitur quod est defectus naturae in omnibus reparabitur; unde omnes a morte redibunt ad vitam; sed defectus perfecte non reparabitur nisi in illis qui Christo adhaeserunt, vel per proprium actum credendo in ipsum, vel saltem per fidei sacramentum.

CAPUT LXXXII.

Quod homines resurgent immortales.

Ex quo etiam patet, quod in futura resurrectione homines non sic resurgent ut sint iterum morituri.

Necessitas enim moriendi est defectus in naturam humanam ex peccato proveniens. Christus autem merito suae passionis, naturae defectus reparavit qui in ipsam ex peccato provenerunt; ut enim dicit Apostolus, *Non sicut delictum, ita et donum; si enim unius delicto multi mortui sunt, multo magis gratia Dei et donum in gratia unius hominis Jesu Christi in plures abundavit*, Rom., 5, 15. Ex quo habetur quod efficacius est meritum Christi ad tollendum mortem quam peccatum Adae ad inducendum. Illi igitur qui per meritum Christi resurgent, a morte liberati, mortem ulterius non patientur.

Praeterea, Illud quod est in perpetuum duraturum non est destructum. Si igitur homines resurgentes adhuc iterum morientur, ut sic mors in perpetuum duret, nullo modo mors per mortem Christi destructa est. Est autem destructa nunc quidem in causa, quod Dominus per Oseae praedixerat dicens: *Ero mors tua, o mors*, Oseae, 13, 14: ultimo autem destruetur in actu, secundum illud: *Novissima inimica destruetur mors*, 1 Cor., 15, 26. Est igitur secundum fidem Ecclesiae hoc tenendum quod resurgentes non iterum morientur.

Adhuc, Effectus similatur suae causae. Resurrectio autem Christi causa est futurae resurrectionis, ut dictum est (c. 79): sic autem resurrexit Christus ut non ulterius moreretur, secundum illud: *Christus resurgens ex mortuis jam non moritur*, Rom., 6, 9. Homines igitur sic resurgent ut ulterius non moriantur.

Amplius, Si homines resurgentes iterum mo-

riantur, aut iterum ab illa morte iterato resurgent aut non. Si non resurgent, remanebunt perpetuo animae separatae, quod est inconveniens, ut supra dictum est, ad quod evitandum ponuntur post resurgere; vel, si post secundam mortem non resurgent, nulla erit causa quare post primam resurgant. Si autem post secundam mortem iterato resurgent, aut resurgent iterum morituri aut non. Si non iterum morituri, eadem ratione hoc erit ponendum et in prima resurrectione. Si vero iterum morituri, procedet in infinitum alternatio mortis et vitae in eodem subjecto, quod videtur inconveniens; oportet enim quod intentio Dei suscitantis ad aliquid determinatum feratur: ipsa autem mortis et vitae alternatio successiva est quasi quaedam transmutatio quae finis esse non potest; est enim contra rationem motus quod sit finis, cum omnis motus in aliud tendat.

Praeterea, Intentio inferioris naturae in agendo ad perpetuitatem fertur; omnis enim naturae inferioris actio ad generationem ordinatur, cujus quidem finis est ut conservetur esse perpetuum speciei; unde natura non intendit hoc individuum sicut ultimum finem, sed speciei conservationem in ipso. Et hoc habet natura inquantum agit in virtute Dei, quae est prima radix perpetuitatis; unde etiam finis generationis esse ponitur a Philosopho (de Generat. et Corr., text. comm. 59) ut generata participent esse divinum secundum perpetuitatem. Multo igitur magis actio ipsius Dei ad aliquid perpetuum tendit. Resurrectio autem non ordinatur ad perpetuitatem speciei; haec enim per generationem poterat conservari. Oportet igitur quod ordinetur ad perpetuitatem individui. Non autem secundum animam tantum; hoc enim jam anima habebat ante resurrectionem. Ergo secundum compositum. Homo igitur resurgens perpetuo vivet.

Adhuc, Anima et corpus diverso ordine comparari videntur, secundum primam hominis generationem et resurrectionem ejusdem. Nam secundum generationem primam, creatio animae sequitur generationem corporis; praeparata enim materia corporali per virtutem decisi seminis, Deus animam creando infundit; in resurrectione autem corpus animae praeexistenti coaptabitur. Prima autem vita quam homo per generationem adipiscitur sequitur conditionem corruptibilis corporis, in hoc quod per mortem privatur vita. Vita igitur quam homo resurgendo adipiscitur erit perpetua, secundum conditionem incorruptibilis animae.

Item, Si in infinitum succedant sibi in eodem vita et mors, ipsa alternatio vitae et mortis habebit speciem circulationis cujusdam. Omnis autem circulatio in rebus generabilibus et corruptibilibus a prima circulatione incorruptibilium corporum causatur, nam prima circulatio in motu locali invenitur, et secundum ejus similitudinem ad motus alios derivatur. Causabitur igitur alternatio mortis et vitae a corpore caelesti; quod esse non potest, quia reparatio corporis mortui ad vitam facultatem actionis naturae excedit. Non igitur est ponenda hujusmodi alternatio mortis et vitae, nec per consequens quod resurgentia corporam oriantur.

Amplius, Quaecumque succedunt sibi in eodem subjecto habent determinatam mensuram suae durationis secundum tempus; omnia autem hujusmodi subjecta sunt motui caeli, quem tempus consequitur. Anima autem separata non est subjecta motui caeli quia excedit totam naturam corporalem. Alternatio igitur separationis ejus et unionis ad corpus non subjacet motui caeli. Non igitur est talis circulatio in alternatione mortis et vitae qualis sequitur si resurgentes iterum moriantur. Resurgent igitur de caetero non morituri.

Hinc est quod dicitur: *Praecipitabit Dominus mortem in sempiternum*, Isai., 25, 8; et: *Mors ultra non erit*, Apoc. 21, 4.

Per hoc autem excluditur error quorumdam antiquorum Gentilium, qui credebant eadem temporum temporaliumque rerum volumina repeti, verbi gratia, sicut in isto saeculo Plato philosophus in urbe atheniensi et in eadem schola quae Academia dicta est discipulos docuit, ita per innumerabilia retro saecula, multis quidem prolixis intervallis, sed tamen certis, et idem Plato et eadem civitas et eadem schola iidemque discipuli repetiti et per innumerabilia demum saecula repetendi sunt, ut Augustinus introducit (1). Ad quod, ut ipse ibidem dicit, quidam referre volunt illud quod dicitur: *Quid est quod fuit? Ipsum quod futurum est. Quid est quod factum est? Ipsum quod faciendum est. Nihil sub sole novum; nec valet quisquam dicere: Ecce hoc recens est; jam enim praecessit in saeculis quae fuerunt ante nos*, Eccle., 1, 9-10. Quod quidem non sic intelligendum est quod eadem numero per generationes varias repetantur, sed similia specie, ut Augustinus ibidem solvit. Et Aristoteles (de Generat., in fine) hoc ipsum docuit, contra praedictam sectam loquens.

CAPUT LXXXIII.

Quod in resurrectione non erit usus ciborum et venereorum.

Ex praemissis autem ostenditur quod apud homines resurgentes non erit venereorum et ciborum usus.

Remota enim vita corruptibili, necesse est removeri ea quae corruptibili vitae deserviunt. Mani-

(1) S. Aug., *de Civit. Dei*, l. 12.

festum est autem quod ciborum usus corruptibili vitae deservit: ad hoc enim cibos assumimus ut corruptio quae posset accidere ex consumptione naturalis humidi evitetur. Est etiam in praesenti ciborum usus necessarius ad augmentum, quod post resurrectionem in hominibus non erit, quia homines in debita quantitate resurgent, ut ex dictis (c. 81) patet. Similiter commixtio maris et feminae corruptibili vitae deservit; ordinatur enim ad generationem, per quam quod perpetuum conservari non potest secundum individuum in specie conservatur. Ostensum est autem (c. 82) quod resurgentium vita incorruptibilis erit. Non igitur in resurgentibus erit ciborum neque venereorum usus.

Adhuc, Vita resurgentium non minus ordinata erit quam praesens vita, sed magis, quia ad illam homo perveniet, solo Deo agente; hanc autem consequitur, cooperante natura. Sed in hac vita ciborum usus ordinatur ad aliquem finem; ad hoc enim cibus assumitur ut per digestionem convertatur in corpus. Si igitur tunc erit ciborum usus, oportebit quod ad hoc sit quod convertatur in corpus. Cum ergo a corpore nihil resolvatur, eo quod corpus erit incorruptibile, oportebit dicere quod totum quod convertitur ex alimento transeat in augmentum. Resurget autem homo in debita quantitate, ut supra (c. 81) dictum est. Ergo perveniet ad immoderatam quantitatem; immoderata est enim quantitas quae debitam quantitatem excedit.

Amplius, Homo resurgens in perpetuum vivet. Aut igitur semper cibo utetur, aut non semper, sed per aliquod determinatum tempus. Si autem semper cibo utetur, cum cibus in corpus conversus sit, a quo nihil resolvitur, necesse est quod augmentum faciat secundum aliquam dimensionem. Oportebit ergo dicere quod corpus hominis resurgentis in infinitum augeatur; quod esse non potest, quia au-

gmentum est motus naturalis; intentio autem virtutis naturalis moventis nunquam est ad infinitum, sed semper est ad aliquid certum, quia, ut dicitur in secundo de Anima (text. comm. 41), *omnium natura constantium terminus est magnitudinis et augmenti.* Si autem non semper cibo utetur homo resurgens, semper autem vivet, erit aliquod tempus dare in quo cibo non utetur; quare hoc a principio faciendum est. Non igitur homo resurgens cibo utetur.

Si autem non utetur cibo, sequitur quod neque venereorum usum habebit, ad quem requiritur decisio seminis. A corpore autem resurgentis semen decidi non poterit neque ex substantia ejus: tum quia hoc est contra rationem seminis; esset enim semen in corrumpi (1) et a natura recedens, et sic non posset esse naturalis actionis principium, ut patet per Philosophum (de Generat. Animal., l. 1, c. 18): tum etiam quia a substantia illorum corporum incorruptibilium existentium nihil resolvi poterit; nec etiam semen esse poterit superfluum alimenti, si resurgentes cibis non utuntur, ut ostensum est. Non igitur in resurgentibus erit venereorum usus.

Item, Venereorum usus ad generationem ordinatur. Si igitur post resurrectionem erit venereorum usus, nisi sit frustra, sequitur quod tunc etiam erit hominum generatio, sicut et nunc. Multi igitur homines erunt post resurrectionem qui ante resurrectionem non fuerunt. Frustra igitur tantum differtur resurrectio mortuorum, ut omnes simul vitam accipiant qui eamdem habent naturam.

Amplius, Si post resurrectionem erit hominum generatio, aut igitur illi qui generabuntur iterum corrumpentur, aut incorruptibiles erunt et immortales. — Si autem erunt incorruptibiles et immortales, multa inconvenientia sequuntur. Primo quidem, quia oportebit ponere quod illi homines sine

(1) *Esset semen in corrumpi*, i. e. esset in via corruptionis.

peccato nascantur originali, cum necessitas moriendi sit poena consequens peccatum originale; quod est contra Apostolum dicentem quod *per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit, et per peccatum mors; et ita in omnes homines mors pertransiit*, Rom., 5, 12. Deinde sequitur quod non omnes indigeant redemptione, quae est a Christo, si aliqui sine peccato originali et necessitate moriendi nascantur; et sic Christus non erit omnium hominum caput; quod est contra sententiam Apostoli dicentis quod, *sicut in Adam omnes moriuntur, ita et in Christo omnes vivificabuntur*, 1 Cor., 15, 22. Sequitur etiam et aliud inconveniens, ut quorum est similis generatio non sit similis generationis terminus; homines enim per generationem, quae est ex semine, nunc quidem consequuntur corruptibilem vitam, tunc autem immortalem. — Si autem homines qui tunc nascentur corruptibiles erunt et morientur, vel iterato resurgent vel non. Si iterato non resurgunt, sequetur quod eorum animae perpetuo remanebunt a corporibus separatae; quod est inconveniens, cum sint ejusdem speciei cum animabus hominum resurgentium. Si autem et ipsi resurgunt, debuit eorum resurrectio ab aliis expectari, ut simul omnibus qui unam naturam participant beneficium conferatur resurrectionis, quod ad naturae reparationem pertinet, ut ex dictis (c. 81) patet. Et praeterea non videtur esse aliqua ratio quare aliqui expectentur ad simul resurgendum, si non omnes expectantur.

Adhuc, Si homines resurgentes venereis utentur et generabunt, aut hoc erit semper aut non semper. Si semper, sequetur quod multiplicatio hominum erit in infinitum. Intentio autem naturae generantis post resurrectionem non poterit esse ad alium finem quam ad multiplicationem hominum: non enim erit ad conservationem speciei per ge-

nerationem, cum homines incorruptibiliter sint victuri. Sequitur igitur quod intentio naturae generantis sit ad infinitum; quod est impossibile. Si vero non semper generabunt, sed ad aliquod determinatum tempus, post illud igitur tempus non generabunt; quare et a principio hoc eis attribuendum est ut venereis non utantur nec generent.

Si quis autem dicat quod in resurgentibus erit usus ciborum et venereorum, non propter conservationem vel augmentum corporis, neque conservationem speciei vel multiplicationem hominum, sed propter solam delectationem quae in his actibus existit, ne aliqua delectatio hominibus in ultima remuneratione desit, patet quidem multipliciter haec inconvenienter dici:

Primo quidem, quia vita resurgentium ordinatior erit quam vita nostra, ut supra dictum est. In hac autem vita, inordinatum et vitiosum est si quis cibis et venereis utatur propter solam delectationem, et non propter necessitatem sustentandi corporis vel prolis educandae. Et hoc rationabiliter; nam delectationes quae sunt in praemissis actionibus non sunt fines actionum, sed magis e converso; natura enim ad hoc ordinavit delectationes in istis actibus ne animalia propter laborem ab istis actibus necessariis naturae desisterent; quod contingeret nisi delectatione provocarentur. Est ergo ordo praeposterus et indecens si operationes propter solas delectationes exerceantur. Nullo igitur modo hoc in resurgentibus erit, quorum vita ordinatissima ponitur.

Adhuc, Vita resurgentium ad consequendam perfectam beatitudinem ordinatur. Perfecta autem beatitudo et felicitas hominis non consistit in delectationibus corporalibus, quae sunt delectationes ciborum et venereorum, ut ostensum est (l. 3, c. 27). Non igitur oportet ponere in vita resurgentium hujusmodi delectationes esse.

Amplius, Actus virtutum ordinantur ad beatitudinem sicut ad finem. Si igitur in statu futurae beatitudinis essent delectationes ciborum et venereorum quasi ad beatitudinem pertinentes, sequeretur quod in intentione eorum qui virtuosa agunt essent aliqualiter delectationes praedictae; quod rationem temperantiae excludit; est enim contra temperantiae rationem ut aliquis a delectationibus nunc abstineat ut postmodum eis frui magis possit. Redderetur igitur omnis castitas impudica et omnis abstinentia gulosa. Si vero praedictae delectationes erunt, non tamen quasi ad beatitudinem pertinentes, ut oporteat eas esse intentas ab his qui virtuosa agunt, hoc esse non potest, quia omne quod est vel est propter alterum vel propter seipsum. Praedictae autem delectationes non erunt propter alterum; non enim erunt propter actiones ordinatas ad finem naturae, ut jam ostensum est. Relinquitur igitur quod erunt propter seipsas. Omne autem quod est hujusmodi vel est beatitudo vel pars beatitudinis. Oportet igitur, si delectationes praedictae in vita resurgentium erunt, quod ad beatitudinem eorum pertineant; quod esse non potest, ut ostensum est. Nullo igitur modo hujusmodi delectationes erunt in futura vita.

Praeterea, Ridiculum videtur delectationes quaerere corporales, in quibus nobiscum animalia bruta communicant, ubi expectantur delectationes altissimae, in quibus cum Angelis communicamus, quae erunt in Dei visione, quae nobis et Angelis erit communis, ut ostensum est (l. 3, c. 51), nisi forte quis dicere velit beatitudinem Angelorum esse imperfectam, quia desunt eis delectationes brutorum; quod est omnino absurdum.

Hinc est quod Dominus dicit quod in *resurrectione neque nubent, neque nubentur, sed erunt sicut Angeli Dei*, Matth., 22, 30.

Per hoc autem excluditur error Judaeorum et Saracenorum, qui ponunt quod in resurrectione homines cibis et venereis utentur, sicut et nunc. Quos etiam quidam Christiani haeretici sunt secuti, qui, ponentes regnum Christi futurum in terris terrenum per mille annos, in ipso spatio temporis dicunt eos qui tunc resurrexerint immoderatissime carnalibus epulis vacaturos, in quibus sit cibus tantus aut potus ut non solum nullam modestiam teneant, sed modum quoque ipsius credulitatis excedant. Nullo autem modo ista possunt nisi a carnalibus credi. Hi autem qui spirituales sunt istos ista credentes Χιλιαστάς appellant graeco vocabulo; quod verbum e verbo exprimentes nos possumus *Millenarios* nuncupare, ut Augustinus dicit (1).

Sunt autem quaedam quae huic opinioni suffragari videntur. Et primo quidem, quia Adam ante peccatum vitam habuit immortalem, et tamen cibis et venereis uti potuit in illo statu, cum ante peccatum illi sit dictum: *Crescite, et multiplicamini*, Gen., 1, 28, et iterum: *Ex omni ligno paradisi comede*, Gen., 2, 16.

Deinde ipse Christus post resurrectionem legitur comedisse et bibisse: dicitur enim quod, *cum manducasset coram discipulis, sumens reliquias dedit eis*, Luc., 24, 43; et dicit Petrus: *Hunc*, scilicet Jesum, *Deus suscitavit tertia die, et dedit eum manifestum fieri, non omni populo, sed testibus praeordinatis a Deo, nobis, qui manducavimus et bibimus cum illo, postquam resurrexit a mortuis*, Act. Apost., 10, 40-41.

Sunt etiam quaedam auctoritates quae ciborum usum in hujusmodi statu hominibus repromittere videntur. Dicitur enim: *Faciet Dominus exercituum omnibus populis in monte hoc convivium pinguium, convivium vindemiae, pinguium medullatorum, vin-*

(1) S. Aug., *de Civit. Dei*, l. xx.

demiae defuecatae, Isai., 25, 6; et quod intelligatur quantum ad statum resurgentium patet ex hoc quod postea subditur: *Praecipitabit mortem in sempiternum, et auferet Dominus Deus lacrymam ab omni facie*, Ibid., 8. Dicitur etiam: *Ecce servi mei comedent, et vos esurietis; ecce servi mei bibent, et vos sitietis*, Isai., 65, 13; et quod hoc referendum sit ad statum futurae vitae patet ex eo quod postea subditur: *Ecce ego creo caelos novos, et terram novam*, Ibid., 17. — Dominus etiam dicit: *Non bibam amodo de hoc genimine vitis usque in diem illum, cum illud bibam vobiscum novum in regno Patris mei*, Matth., 26, 29; et dicit: *Ego dispono vobis sicut disposuit mihi Pater meus regnum, ut edatis et bibatis super mensam meam in regno meo*, Luc., 22, 29. — Et etiam dicitur quod *ex utraque parte fluminis*, quod erit in civitate beatorum, erit *lignum vitae, afferens fructus duodecim*, Apoc., 22, 2; et dicitur: *Vidi... animas decollatorum propter testimonium Jesu..., et vixerunt, et regnaverunt cum Christo mille annis. Caeteri mortuorum non vixerunt donec consummentur mille anni*, Apoc., 20, 4-5. Ex quibus omnibus praedictorum haereticorum opinio confirmari videtur. Haec autem non difficile est solvere.

Quod enim primo objicitur de Adam efficaciam non habet. Adam enim perfectionem quamdam habuit personalem; nondum tamen erat natura humana totaliter perfecta, nondum multiplicato humano genere. Institutus ergo fuit Adam in tali perfectione quae competebat principio totius humani generis; et ideo oportuit quod generaret ad multiplicationem humani generis, et per consequens quod cibis uteretur. Sed perfectio resurgentium erit natura humana totaliter ad suam perfectionem perveniente, numero electorum jam completo; et ideo generatio locum non habebit nec alimenti usus. Propter quod et

alia erit immortalitas et incorruptio resurgentium, et alia quae fuit in Adam. Resurgentes enim sic immortales erunt et incorruptibiles ut mori non possint nec ex eorum corporibus aliquid resolvi; Adam autem sic fuit immortalis ut posset non mori, si non peccaret, et posset mori, si peccaret: et ejus immortalitas sic conservari poterat, non quod nihil resolveretur ab ejus corpore, sed ut contra resolutionem humidi naturalis ei subveniri posset per ciborum assumptionem, ne ad corruptionem corpus ejus perveniret.

De Christo autem dicendum est quod post resurrectionem comedit, non propter necessitatem, sed ad demonstrandam suae resurrectionis veritatem; unde cibus ille non fuit conversus in carnem, sed resolutus in praejacentem materiam. Haec autem causa comedendi non erit in resurrectione communi.

Auctoritates vero quae ciborum usum post resurrectionem repromittere videntur spiritualiter intelligendae sunt. Proponit enim nobis divina Scriptura intelligibilia sub similitudine sensibilium, ut animus noster ex his quae novit discat incognita amare; et secundum hunc modum, delectatio quae est in contemplatione sapientiae et assumptio veritatis intelligibilis in intellectum nostrum per usum ciborum in sacra Scriptura consuevit designari, secundum illud quod de Sapientia dicitur: *Miscuit vinum, et proposuit mensam suam.... et insipientibus locuta est: Venite, comedite panem meum, et bibite vinum quod miscui vobis*, Proverb., 9, 2-5; et dicitur: *Cibabit illum* Dominus *pane vitae et intellectus, et aqua sapientiae salutaris potabit illum*, Eccli., 15, 3; de ipsa etiam Sapientia dicitur: *Lignum vitae est his qui apprehenderint eam; et qui tenuerit eam, beatus*, Proverb., 3, 18. Non igitur praedictae auctoritates cogunt dicere quod resurgentes cibis utantur.

Hoc tamen quod propositum est de verbis Domini quae habentur Matth. 26 potest et aliter intelligi, ut referatur ad hoc quod ipse cum discipulis post resurrectionem comedit et bibit novum quidem vinum, id est novo modo, scilicet non propter necessitatem, sed propter resurrectionis demonstrationem; et dicit: *In regno Patris mei*, quia in resurrectione Christi regnum immortalitatis demonstrari incepit.

Quod vero in Apocalypsi dicitur de mille annis et prima resurrectione Martyrum, intelligendum est quod prima resurrectio est animarum, prout a peccatis resurgunt, secundum illud Apostoli: *Exsurge a mortuis, et illuminabit te Christus*, Ephes., 5, 14. Per mille autem annos intelligitur totum tempus Ecclesiae in quo Martyres regnant cum Christo et alii Sancti, tam in praesenti Ecclesia, quae regnum Dei dicitur, quam etiam in caelesti patria, quantum ad animas; millenarius enim numerus perfectionem significat, quia est numerus cubicus, id est figura solida, et radix ejus est denarius, qui solet etiam perfectionem signare. Sic ergo manifestum fit quod resurgentes non vacabunt cibis et potibus neque venereis actibus.

Ex quo ultimo haberi potest quod omnes occupationes activae vitae cessabunt, quae ordinari videntur ad usum ciborum et venereorum et ad alia quae sunt necessaria corruptibili vitae. Sola ergo occupatio contemplativae vitae in resurgentibus remanebit; propter quod dicitur de Maria contemplante quod *optimam partem elegit, quae non auferetur ab ea*, Luc., 10, 43. Inde est etiam quod dicitur: *Qui descenderit ad inferos, non ascendet nec revertetur ultra in domum suam, neque cognoscet eum amplius locus ejus*, Job, 7, 9-10; in quibus verbis talem resurrectionem Job negat qualem quidam posuerunt dicentes quod post resurrectionem homo

redibit ad similes occupationes quas nunc habet, ut scilicet aedificet domos et alia hujusmodi exerceat officia.

CAPUT LXXXIV.

Quod corpora resurgentium erunt ejusdem naturae sicut prius.

Occasione autem praemissorum, quidam circa conditiones resurgentium erraverunt. Quia enim corpus ex contrariis compositum videtur ex necessitate corrumpi, fuerunt aliqui qui dixerunt homines resurgentes hujusmodi corpora ex contrariis composita non habere; quorum aliqui posuerunt corpora nostra non in natura corporali resurgere, sed transmutari in spiritum, moti ex eo quod Apostolus dicit: *Seminatur corpus animale, surget corpus spirituale,* 1 Cor., 15, 44. Alii vero ex eodem verbo sunt moti ut dicerent quod corpora nostra in resurrectione erunt subtilia et aeri et ventis similia; nam et spiritus aer dicitur, ut sic spiritualia aerea intelligantur. Alii vero dixerunt quod in resurrectione animae resument corpora, non quidem terrena sed caelestia; occasionem accipientes ex eo quod Apostolus dicit, de resurrectione loquens: *Et corpora caelestia, et corpora terrestria,* 1 Cor., 15, 40. Quibus omnibus suffragari videtur quod Apostolus dicit, quod *caro et sanguis regnum Dei possidere non possunt,* Ibid., 50; et sic videtur quod corpora resurgentium non habebunt carnem et sanguinem, et per consequens nec aliquos humores. Sed harum opinionum error manifeste apparet.

Nostra enim resurrectio conformis erit resurrectioni Christi, secundum illud Apostoli: *Reformabit corpus humilitatis nostrae, configuratum corpori claritatis suae,* Philipp., 3, 21. Christus autem post

resurrectionem habuit corpus palpabile, ex carnibus et ossibus consistens, quia, ut dicitur, post resurrectionem discipulis dixit: *Palpate et videte quia spiritus carnem et ossa non habet, sicut me videtis habere*, Luc., 24, 39. Ergo et alii homines resurgentes corpora palpabilia habebunt, ex carnibus, et ossibus composita.

Adhuc, Anima unitur corpori sicut forma materiae. Omnis autem forma habet determinatam materiam; oportet enim esse proportionem actus et potentiae. Cum igitur anima sit eadem secundum speciem, videtur quod habeat eamdem materiam secundum speciem. Erit ergo idem corpus secundum speciem post resurrectionem et ante; et sic oportet quod sit consistens ex carnibus et ossibus et aliis hujusmodi partibus.

Amplius, Cum in definitione rerum naturalium, quae significat essentiam speciei, ponatur materia, necessarium est quod, variata materia secundum speciem, varietur species rei naturalis. Homo autem res naturalis est. Si igitur post resurrectionem non habebit corpus consistens ex carnibus et ossibus et hujusmodi partibus, sicut nunc habet, non erit qui resurget ejusdem speciei, sed dicetur homo tantum aequivoce.

Item, Magis distat ab anima unius hominis corpus alterius speciei quam corpus humanum alterius hominis. Sed anima non potest iterato uniri corpori alterius hominis, ut ostensum est (l. 2, c. 83). Multo igitur minus poterit in resurrectione uniri corpori alterius speciei.

Praeterea, Ad hoc quod homo idem numero resurgat, necessarium est quod partes ejus essentiales sint eaedem numero. Si igitur corpus hominis resurgentis non erit ex his carnibus et his ossibus ex quibus nunc componitur, non erit homo resurgens idem numero.

Has autem omnes falsas opiniones manifestissime Job excludit dicens: *Rursum circumdabor pelle mea, et in carne mea videbo Deum meum, quem visurus sum ego ipse..., et non alius,* Job, 19, 26-27.

Habent autem et singulae praedictarum opinionum propria inconvenientia.

Ponere enim corpus transire in spiritum est omnino impossibile.

Non enim transeunt invicem nisi quae in materia communicant. Spiritualium autem et corporalium non potest esse communicatio in materia, cum substantiae spirituales sint omnino immateriales, ut ostensum est (l. 2, c. 49 et 50). Impossibile est igitur quod corpus humanum transeat in substantiam spiritualem.

Item, Si transeat in substantiam spiritualem corpus humanum, aut transibit in ipsam spiritualem substantiam quae est anima aut in aliquam aliam. Si in ipsam, tunc post resurrectionem non esset in homine nisi anima, sicut et ante resurrectionem; non igitur immutaretur conditio hominis per resurrectionem. Si autem transibit in aliam substantiam spiritualem, sequetur quod ex duabus substantiis spiritualibus efficietur aliquid unum in natura; quod est omnino impossibile, quia quaelibet substantia spiritualis est per se subsistens.

Similiter etiam impossibile est quod corpus hominis resurgentis sit quasi aereum et ventis simile.

Oportet enim corpus hominis et cujuslibet animalis habere determinatam figuram in toto et in partibus. Corpus autem habens determinatam figuram oportet quod sit in se terminabile, quia figura est quae termino vel terminis comprehenditur; aer autem non est in se terminabilis, sed solum termino alieno terminatur. Non est ergo possibile quod corpus hominis resurgentis sit aereum vel ventis simile.

Praeterea, Corpus hominis resurgentis oportet esse tactivum, quia sine tactu nullum est animal; oportet autem ut resurgens sit animal, si sit homo. Corpus autem aereum non potest esse tactivum, sicut nec aliquod corpus simplex, cum oporteat corpus per quod fit tactus esse medium inter qualitates tangibiles, ut sit quodammodo in potentia ad eas, ut Philosophus probat (de Anima 2, text. comm. 111, et infra). Impossibile est igitur quod corpus hominis resurgentis sit aereum et simile ventis.

Ex quo etiam apparet quod non poterit esse corpus caeleste.

Oportet enim corpus hominis et cujuslibet animalis esse susceptivum tangibilium qualitatum, ut jam dictum est. Hoc autem corpori caelesti non potest convenire, quia non est neque calidum neque frigidum neque humidum neque siccum neque aliquid hujusmodi, vel actu vel potentia, ut probatur in primo de Caelo (text. comm. 15). Corpus igitur hominis resurgentis non erit corpus caeleste.

Adhuc, Corpora caelestia sunt incorruptibilia, et ita transmutari non possunt a sua naturali dispositione. Naturaliter autem eis debetur figura sphaerica, ut probatur in secundo de Caelo et Mundo (text. comm. 2). Non est igitur possibile quod accipiant figuram quae naturaliter humano corpori debetur. Impossibile est igitur quod corpora resurgentium sint de natura caelestium corporum.

CAPUT LXXXV.

Quod corpora resurgentium erunt alterius dispositionis quam ante.

Quamvis autem corpora resurgentium sint futura ejusdem speciei cujus nunc sunt corpora nostra, tamen aliam dispositionem habebunt, et primo

quidem, quantum ad hoc quod omnia resurgentium corpora tam bonorum quam malorum incorruptibilia erunt; cujus quidem ratio triplex est.

Una quidem sumitur ex fine resurrectionis. Ad hoc enim resurgent tam boni quam mali ut etiam in propriis corporibus praemium consequantur vel poenam pro his quae gesserunt dum vixerunt in corpore. Praemium autem bonorum, quod est felicitas, erit perpetuum; similiter etiam peccato mortali debetur poena perpetua; quorum utrumque patet ex his quae determinata sunt (l. 3, c. 144). Oportet igitur quod utrinque corpus incorruptibile recipiatur.

Alia ratio potest sumi a causa formali resurgentium, quae est anima. Dictum est enim supra (c. 79) quod, ne anima in perpetuum remaneat a corpore separata, iterato per resurrectionem corpus resumet. Quia igitur in hoc perfectioni animae providetur quod corpus recipiat, conveniens erit ut corpus secundum quod competit animae disponatur. Est autem anima incorruptibilis. Unde et corpus ei incorruptibile reddetur.

Tertia vero ratio sumi potest ex causa activa resurrectionis. Deus enim, qui corpora jam corrupta reparabit ad vitam, multo fortius hoc corporibus praestare poterit ut recuperata vita in eis perpetuo conservetur: in cujus rei exemplum etiam corpora corruptibilia, cum voluit, a corruptione servavit laesa, sicut corpora trium puerorum in fornace.

Sic igitur intelligenda est incorruptibilitas futuri status quia hoc corpus quod nunc corruptibile est incorruptibile divina virtute reddetur, ita quod anima in ipsum perfecte dominabitur quantum ad hoc quod ipsum vivificet, nec talis communicatio vitae a quocumque alio poterit impediri; unde et Apostolus dicit: *Oportet corruptibile hoc induere incorruptionem, et mortale hoc induere immortalitatem*, 1 Cor., 15, 53. Non igitur per hoc homo resur-

gens immortalis erit quod aliud corpus incorruptibile resumat, ut praedictae opiniones posuerunt, sed quia hoc ipsum quod nunc est corruptibile incorruptibile fiet. Sic igitur intelligendum est quod Apostolus dicit: *Caro et sanguis regnum Dei possidere non possunt,* Ibid., 50, quod in statu resurgentium corruptio tolletur carnis et sanguinis, substantia tamen carnis et sanguinis remanente; unde subjungit: *Neque corruptio incorruptelam possidebit,* Ibid., 50.

CAPUT LXXXVI.

De qualitate corporum glorificatorum.

Quamvis autem, merito Christi, defectus naturae in resurrectione tollatur ab omnibus communiter, tam bonis quam malis, remanebit tamen differentia inter bonos et malos quantum ad ea quae personaliter utrisque conveniunt. Est autem de ratione naturae quod anima humana sit corporis forma, ipsum vivificans et in esse conservans; sed ex personalibus actibus meretur anima in gloriam divinae visionis elevari, vel ab ordine hujusmodi gloriae propter culpam excludi. Disponetur igitur corpus communiter omnium secundum condecentiam animae, ut scilicet forma incorruptibilis esse incorruptibile corpori tribuat, contrariorum compositione non obstante, eo quod materia corporis humani, divina virtute, animae humanae quantum ad hoc subjicietur omnino; sed ex claritate et virtute animae ad divinam visionem elevatae corpus sibi unitum aliquid amplius consequetur.

Erit enim totaliter subjectum animae, divina virtute hoc faciente, non solum quantum ad esse, sed etiam quantum ad actiones et passiones et motus et corporeas qualitates. Sicut igitur anima divina

visione fruens quadam spirituali claritate replebitur, ita, per quamdam redundantiam ex anima in corpus, ipsum corpus suo modo claritatis gloria induetur; unde dicit Apostolus: *Seminatur* corpus *in ignobilitate, surget in gloria*, 1 Cor., 15, 43; quia corpus nostrum nunc est opacum, tunc autem erit clarum, secundum illud: *Justi fulgebunt sicut sol in regno Patris eorum*, Matth., 13, 43.

Anima etiam quae divina visione fruetur, ultimo fini conjuncta, in omnibus experietur suum desiderium adimpletum; et, quia ex desiderio animae movetur corpus, consequens erit quod corpus omnino spiritui ad motum obediet; unde corpora resurgentium beatorum futura erunt agilia; et hoc est quod Apostolus dicit ibidem: *Seminatur in infirmitate, surget in virtute*, 1 Cor., 15, 43. Infirmitatem enim experimur in corpore, quia invalidum invenitur ad satisfaciendum desiderio animae in motibus et actionibus quas anima imperat; quae infirmitas totaliter tunc tolletur, virtute redundante in corpus ex anima Deo conjuncta; propter quod etiam dicitur de justis quod *tamquam scintillae in arundineto discurrent*, Sap., 3, 7; non quod motus sit in eis propter necessitatem, cum nullo indigeant qui Deum habent, sed ad virtutis demonstrationem.

Sicut autem anima Deo fruens habebit desiderium adimpletum quantum ad omnis boni adeptionem, ita etiam ejus desiderium impletum erit quantum ad remotionem omnis mali, quia cum summo bono locum non habet aliquod malum. Et corpus igitur perfectum per animam proportionaliter animae immune erit ab omni malo, et quantum ad actum et quantum ad potentiam: quantum ad actum quidem, quia nulla in eis erit corruptio, nulla deformitas, nullus defectus; quantum ad potentiam vero, quia non poterunt aliquid pati quod eis sit molestum, et propter hoc impassibilia erunt; quae

tamen impassibilitas non excludit ab eis passionem quae est de ratione sensus; utentur enim sensibus ad delectationem secundum illa quae statui incorruptionis non repugnant. Ad hanc igitur eorum impassibilitatem ostendendam Apostolus dicit: *Seminatur in corruptione, surget in incorruptione*, 1 Cor., 15, 42.

Rursus, Anima Deo fruens ipsi perfectissime adhaerebit et ejus bonitatem participabit in summo secundum modum suum. Sic igitur et corpus perfecte subdetur animae et ejus proprietates participabit, quantum possibile est, in perspicuitate sensuum, in ordinatione corporei appetitus et in omnimoda perfectione naturae; tanto enim aliquid perfectius est in natura quanto ejus materia perfectius subditur formae; et propter hoc dicit Apostolus: *Seminatur corpus animale, surget corpus spirituale*, 1 Cor., 15, 44. Spirituale quidem corpus resurgentis erit, non quia sit spiritus, ut quidam male intellexerunt, sive per spiritum intelligatur spiritualis substantia, sive aer aut ventus, sed quia erit omnino subjectum spiritui; sicut et nunc dicitur corpus animale, non quia sit animal, sed quia animalibus passionibus subjacet et alimonia indiget.

Patet igitur ex praedictis quod, sicut anima hominis elevabitur ad gloriam spirituum caelestium, ut Deum per essentiam videat, sicut est ostensum (l. 3, c. 51), ita ejus corpus sublimabitur ad proprietates caelestium corporum, in quantum erit clarum, impassibile, absque difficultate et labore mobile, et perfectissime sua forma perfectum; et sic propter hoc Apostolus dicit resurgentium corpora esse caelestia, non quantum ad naturam, sed quantum ad gloriam. Unde, cum dixisset quod sunt *corpora caelestia* et sunt *terrestria corpora*, subjungit quod *alia* est *caelestium gloria, alia terrestrium*, 1 Cor., 15, 40. Sicut autem gloria in

quam humana anima sublevatur excedit naturalem virtutem caelestium spirituum, ut ostensum est (l. 3, c. 53), ita gloria resurgentium corporum excedit naturalem perfectionem caelestium corporum, ut sit major claritas, impassibilitas firmior, agilitas et dignitas naturae perfectior.

CAPUT LXXXVII.

De loco corporum glorificatorum.

Quia vero locus debet proportionari locato, consequens est quod, cum corpora resurgentium proprietatem caelestium corporum consequantur, etiam in caelis locum habeant, vel magis super omnes caelos, ut simut cum Christo sint, cuius virtute ad hanc gloriam perducentur; de quo dicit Apostolus: *Qui ascendit super omnes caelos, ut adimpleret omnia.* Ephes., 4, 10.

Frivolum autem videtur contra hanc divinam promissionem ex naturali elementorum positione argumentari, quasi impossibile sit corpus hominis, cum sit terrenum et secundum suam naturam infimum locum habens, supra elementa levia elevari. Manifestum est enim quod ex virtute animae est quod corpus ab anima perfectum elementorum inclinationes non sequatur. Ipsa enim anima sua virtute etiam continet corpus quamdiu vivimus, ne ex contrarietate elementorum dissolvatur; et virtute etiam animae motiva corpus in altum elevatur, et tanto amplius quanto virtus motiva fortior fuerit. Manifestum est autem quod tunc anima perfectae virtutis erit quando Deo per visionem conjungetur. Non igitur debet grave videri si tunc, virtute animae, corpus et ab omni corruptione servetur immune et supra quaecumque corpora elevetur.

Neque etiam huic promissioni divinae impossi-

bilitatem affert quod corpora caelestia frangi non possunt, ut super ea gloriosa corpora subleventur, quia a virtute divina hoc fiet ut gloriosa corpora simul cum aliis corporibus esse possint; cujus rei indicium in corpore Christi praecessit, dum ad discipulos januis clausis intravit.

CAPUT LXXXVIII.

De sexu et aetate resurgentium.

Non est tamen aestimandum quod in corporibus resurgentium desit sexus femineus, ut aliqui putaverunt; quia, cum per resurrectionem sint reparandi defectus naturae, nihil eorum quae ad perfectionem naturae pertinent a corporibus resurgentium auferetur. Sicut autem alia corporis membra ad integritatem humani corporis pertinent, ita et ea quae generationi deserviunt, tam in maribus quam in feminis. Resurgent ergo membra hujusmodi in utrisque.

Neque tamen huic obviat quod usus horum membrorum non erit, ut supra (c. 83) ostensum est; quia, si propter hoc membra in resurgentibus non erunt, pari ratione nec omnia membra quae nutrimento deserviunt in resurgentibus essent, quia nec ciborum usus post resurrectionem erit. Sic igitur magna pars membrorum corpori resurgentis deesset. Erunt igitur omnia membra hujusmodi, quamvis eorum usus non sit, ad integritatem naturalis corporis restituendam; unde frustra non erunt.

Similiter etiam nec infirmitas feminei sexus perfectioni resurgentium obviat. Non enim est infirmitas per recessum a natura, sed a natura intenta; et ipsa etiam naturae distinctio in omnibus perfectionem naturae demonstrabit et divinam sapientiam omnia cum quodam ordine disponentem commendabit.

Nec etiam cogit ad hoc verbum Apostoli quod dicit: *Donec occurramus omnes in unitatem fidei, et agnitionis Filii Dei, in virum perfectum, in mensuram aetatis plenitudinis Christi*, Ephes. 4, 13. Non enim hoc ideo dictum est quod quilibet in illo occursu quo resurgentes exibunt obviam Christo in aera sit sexum virilem habiturus, sed ad designandam perfectionem Ecclesiae et virtutem. Tota enim Ecclesia erit quasi vir perfectus Christo occurrens, ut ex praecedentibus et sequentibus patet. In aetate autem Christi, quae est aetas juvenilis, oportet omnes resurgere, propter perfectionem naturae quae in hac sola aetate consistit; puerilis enim aetas nondum perfectionem naturae consecuta est per augmentum, senilis vero aetas jam ab eo recessit propter decrementum.

CAPUT LXXXIX.

De qualitate corporum resurgentium in amnatis.

Ex his autem rationabiliter considerare possumus qualis futura sit conditio corporum resurgentium in damnandis. Oportet enim illa corpora animabus damnandorum proportionata esse. Animae autem malorum naturam quidem habent, utpote a Deo creatam; sed voluntatem habebunt inordinatam et a fine proprio deficientem. Corpora igitur eorum, quantum ad id quod naturae est, integra reparabuntur, quia videlicet in aetate perfecta resurgent absque omni diminutione membrorum et absque omni defectu et corruptione, quem error naturae aut infirmitas introduxit. Unde Apostolus dicit: *Mortui resurgent incorrupti*, 1 Cor., 15, 52; quod manifestum est de omnibus debere intelligi, tam bonis quam malis, ex his quae praecedunt et sequuntur in littera. Quia vero anima eorum erit

secundum voluntatem a Deo aversa et fine proprio destituta, eorum corpora non erunt spiritualia, quasi spiritui omnino subjecta, sed magis eorum anima per affectum erit carnalis. Nec ipsa corpora erunt agilia, quasi sine difficultate animae obedientia; sed magis erunt ponderosa et gravia et quodammodo animae importabilia, sicut et ipsae animae per inobedientiam a Deo sunt aversae. Remanebunt etiam passibilia sicut nunc vel etiam magis, ita tamen quod patientur quidem a rebus sensibilibus afflictionem, non tamen corruptionem; sicut et ipsorum animae torquebuntur a naturali desiderio beatitudinis totaliter frustratae. Erunt etiam eorum corpora opaca et tenebrosa, sicut et eorum animae a lumine divinae cognitionis erunt alienae. Et hoc est quod Apostolus dicit, quod *omnes resurgemus, sed non omnes immutabimur*, 1 ad Corinth. 15, 51; soli enim boni immutabuntur ad gloriam, malorum vero corpora absque gloria resurgent.

Forte autem alicui potest impossibile videri quod malorum corpora sint passibilia, non tamen corruptibilia, cum omnis passio magis facta abjiciat a substantia (1); videmus enim quod, si corpus diu in igne permaneat, finaliter consumetur; dolor etiam si sit nimis intensus, anima a corpore separatur. Sed hoc totum accidit, supposita transmutabilitate materiae de forma in formam. Corpus autem humanum post resurrectionem non erit transmutabile de forma in formam, neque in bonis neque in malis, quia in utrisque totaliter perficietur ab anima quantum ad esse naturae, ita ut jam non sit possibile hanc formam a tali corpore removeri neque aliam introduci, divina virtute corpus animae totaliter subjiciente; unde et potentia, quae est in prima materia ad omnem formam, in cor-

(1) *Omnis passio magis facta...* i. e. omnis passio, major facta, transmutet substantiam.

pore humano remanebit quodammodo ligata, per virtutem animae, ne possit in actum alterius formae reduci. Sed, quia damnatorum corpora quantum ad aliquas conditiones non erunt animae totaliter subjecta, affligentur secundum sensum a contrarietate sensibilium; affligentur enim ab igne corporeo, inquantum qualitas ignis, propter sui excellentiam, contrariatur aequalitati complexionis et harmoniae quae est sensui connaturalis, licet eam solvere non possit; non tamen talis afflictio animam a corpore poterit separare, cum corpus semper sub eadem forma necesse sit remanere.

Sicut autem corpora beatorum propter innovationem gloriae supra caelestia corpora elevabuntur, ita et locus infimus et tenebrosus et poenalis proportionaliter deputabitur corporibus damnatorum; unde et dicitur: *Veniat mors super illos, et descendant in infernum viventes*, Psalm., 54, 16; et dicitur quod *diabolus, qui seducebat eos, missus est in stagnum ignis et sulphuris, ubi et bestia et Pseudopropheta cruciabuntur die ac nocte in saecula saeculorum*, Apoc., 20, 9-10.

CAPUT XC.

Quomodo substantiae incorporeae patiantur ab igne corporeo.

Sed potest venire in dubium quomodo diabolus, qui incorporeus est, et animae damnatorum, ante resurrectionem, ab igne corporali possint pati, a quo patientur in inferno corpora damnatorum, sicut et Dominus dicit: *Discedite a me maledicti in ignem aeternum, qui paratus est diabolo et angelis ejus*, Matth., 25, 41.

Non igitur sic aestimandum est quod substantiae incorporeae ab igne corporeo pati possint quod

earum natura corrumpatur per ignem vel alteretur aut qualitercumque aliter transmutetur, sicut nunc nostra corpora corruptibilia patiuntur ab igne; substantiae enim incorporeae non habent naturam corporalem, ut possint a rebus corporeis immutari; neque etiam formarum sensibilium susceptivae sunt nisi intelligibiliter; talis autem susceptio non est poenalis, sed magis perfectiva et delectabilis. Neque etiam potest dici quod patiantur ab igne corporeo afflictionem, ratione alicujus contrarietatis, sicut corpora post resurrectionem patientur; quia substantiae incorporeae organa sensuum non habent neque potentiis sensitivis utuntur. Patiuntur igitur ab igne corporeo substantiae incorporeae per modum alligationis cujusdam. Possunt enim alligari spiritus corporibus vel per modum formae, sicut anima corpori humano alligatur ut det ei vitam, vel etiam absque hoc quod sit ejus forma, sicut necromantici daemonum virtute spiritus alligant imaginibus aut hujusmodi rebus. Multo igitur magis virtute divina spiritus damnandi igni corporeo alligari possunt; et hoc ipsum est eis in afflictionem quod sciunt se rebus infimis alligatos in poenam.

Est etiam conveniens quod damnati spiritus poenis corporalibus puniantur.

Omne enim peccatum rationalis creaturae ex hoc est quod Deo obediendo non subditur. Poena autem proportionaliter debet culpae respondere, ut voluntas per poenam in contrario ejus affligatur quod diligendo peccavit. Est igitur conveniens poena naturae rationali peccanti ut rebus se inferioribus, scilicet corporalibus, quodammodo alligata subdatur.

Item, Peccato quod in Deum committitur, non solum poena damni sed etiam poena sensus debetur, ut ostensum est (l. 3, c. 145); poena enim sensus respondet culpae quantum ad conversionem inordinatam ad commutabile bonum, sicut poena

damni respondet culpae quantum ad aversionem ab incommutabili bono. Creatura autem rationalis, et praecipue humana anima, peccat, inordinate se ad corporalia convertendo. Ergo conveniens poena est ut per corporalia affligatur.

Praeterea, Si poena afflictiva peccato debetur, quam dicimus poenam sensus, ut ostensum est (l. 3, c. 145), oportet quod ex illo haec poena proveniat quod potest afflictionem inferre. Nihil autem afflictionem infert, nisi in quantum est contrarium voluntati. Non est autem contrarium naturali voluntati rationalis naturae quod spirituali substantiae conjungatur; quin imo hoc est delectabile ei et ad ejus perfectionem pertinens; est enim conjunctio similis ad simile et intelligibilis ad intellectum: nam omnis substantia spiritualis secundum se intelligibilis est. Est autem contrarium naturali voluntati spiritualis substantiae ut corpori subdatur a quo secundum ordinem suae naturae libera esse debet. Conveniens igitur est ut substantia spiritualis per corporalia puniatur.

Hinc etiam apparet quod, licet corporalia quae de praemiis beatorum in Scripturis leguntur spiritualiter intelligantur, sicut dictum est de promissione ciborum et potuum, quaedam tamen corporalia quae Scriptura peccantibus comminatur in poenam corporaliter sunt intelligenda et quasi proprie dicta. Non enim est conveniens quod natura superior per usum inferioris praemietur, sed magis per hoc quod superiori conjungitur: punitur autem convenienter natura superior per hoc quod cum inferioribus deputatur. Nihil tamen prohibet quedam etiam quae de damnatorum poenis in Scripturis dicta corporaliter leguntur spiritualiter accipi et velut per similitudinem dicta; sicut dicitur: *Vermis eorum non morietur*, Isai., 66, 24; potest enim per vermem intelligi conscientiae remorsus, quo etiam impii

torquebuntur; non enim est possibile quod corporeus vermis spiritualem corrodat substantiam, neque etiam corpora damnatorum, quae incorruptibilia erunt. Fletus etiam et stridor dentium in spiritualibus substantiis nonnisi metaphorice intelligi possunt; quamvis in corporibus damnatorum post resurrectionem nihil prohibeat corporaliter ea intelligi; ita tamen quod per fletum non intelligatur lacrymarum deductio, quia ab illis corporibus nulla resolutio fieri potest, sed solum dolor cordis, conturbatio oculorum et capitis, prout in fletibus esse solet.

CAPUT XCI.

Quod animae, statim post separationem a corpore, poenam vel praemium consequuntur.

Ex his autem accipere possumus quod, statim post mortem, animae hominum recipiunt pro meritis vel poenam vel praemium.

Sunt enim animae separatae susceptibiles poenarum, non solum spiritualium, sed etiam corporalium, ut ostensum est (c. 90). Quod autem sint susceptibiles gloriae, manifestum est ex his quae in tertio libro sunt tractata; ex hoc enim quod anima separatur a corpore, fit capax visionis divinae ad quam, dum esset conjuncta corruptibili corpori, pervenire non poterat; in visione autem Dei ultima hominis beatitudo consistit, quae est virtutis praemium. Nulla autem ratio esset quare differetur poena et praemium, ex quo utriusque anima particeps esse potest. Statim igitur cum anima separatur a corpore, praemium vel poenam recipit pro his quae in corpore gessit.

Adhuc, In vita ista est status merendi vel demerendi; unde comparatur militiae et diebus mer-

cenarii, ut patet: *Militia est vita hominis super terram: et sicut dies mercenarii dies ejus*, Job, 7, 1. Sed, post statum militiae et laborem mercenarii, statim debetur praemium vel poena bene vel male certantibus; unde dicitur: *Non morabitur opus mercenarii tui apud te usque mane*, Levit., 19, 13; Dominus etiam dicit: *Cito velociter reddam vicissitudinem vobis super caput vestrum*, Joel, 3, 4. Statim igitur post mortem, animae vel praemium consequuntur vel poenam.

Amplius, Secundum ordinem culpae et meriti convenienter est ordo in poena et praemio. Meritum autem et culpa non competit corpori nisi per animam; nihil enim habet rationem meriti vel demeriti, nisi in quantum est voluntarium. Igitur tam praemium quam poena convenienter ab anima derivatur ad corpus; non autem animae convenit propter corpus. Nulla igitur ratio est quare in punitione vel praemiatione animarum expectetur resumptio corporum; quin magis conveniens videtur ut animae, in quibus per prius fuit culpa et meritum, prius etiam puniantur vel praemientur.

Item, Eadem Dei providentia creaturis rationalibus praemia debentur et poenae, qua rebus naturalibus perfectiones eis debitae adhibentur. Sic est autem in rebus naturalibus quod unumquodque statim recipit perfectionem cujus est capax, nisi sit impedimentum, vel ex parte recipientis vel ex parte agentis. Cum igitur animae, statim cum fuerint separatae a corpore, sint capaces et gloriae et poenae, statim utrumque recipient; nec differtur vel bonorum praemium vel malorum poena quousque animae corpora reassumant.

Considerandum tamen est quod ex parte bonorum aliquod impedimentum esse potest ne animae statim a corpore absolutae, ultimam mercedem recipiant, quae in Dei visione consistit. Ad illam enim visionem creatura rationalis elevari non potest

nisi totaliter fuerit depurata, cum illa visio totam facultatem naturalem creaturae excedat; unde dicitur de sapientia quod *nihil inquinatum in eam incurrit*, Sap., 7, 25, et dicitur: *Non transibit per eam pollutus*, Isai., 35, 8. Polluitur autem anima per peccatum, in quantum rebus inferioribus inordinate conjungitur: a qua quidem pollutione purificatur in hac vita per poenitentiam et alia sacramenta, ut supra dictum est. Quandoque vero contingit quod purificatio talis non totaliter perficitur in hac vita, sed remanet adhuc debitor poenae, vel propter negligentiam aliquam aut occupationem, aut etiam quia debitor poenae morte praevenitur; nec tamen propter hoc meretur totaliter excludi a praemio, quia haec absque peccato mortali contingere possunt, per quod solum tollitur charitas, cui praemium vitae aeternae debetur, ut apparet ex his quae in tertio libro dicta sunt. Oportet igitur quod post hanc vitam purgentur, antequam finale praemium consequantur. Purgatio autem haec fit per poenas, sicut etiam in hac vita per poenas satisfactorias purgatio completa fuisset; alioquin, melioris conditionis essent negligentes quam solliciti, si poenam quam hic pro peccatis non implent non sustineant in futuro. Retardantur igitur animae bonorum qui habent aliquid purgabile in hoc mundo a praemii consecutione, quousque poenas purgatorias sustineant. Et haec est ratio quare purgatorium ponimus.

Huic autem positioni suffragatur dictum Apostoli: *Sic cujus opus arserit, detrimentum patietur; ipse autem salvus erit, sic tamen quasi per ignem*, 1 Cor., 3, 15. Ad hoc etiam est consuetudo Ecclesiae universalis, quae pro defunctis orat; quae quidem oratio inutilis esset, si purgatorium post mortem non ponatur; non enim orat Ecclesia pro his qui jam sunt in termino boni vel mali, sed pro his qui nondum ad terminum pervenerunt.

Quod autem, statim post mortem, animae consequantur poenam vel praemium, si impedimentum non sit, auctoritatibus Scripturae confirmatur. Dicitur enim de malis: *Ducunt in bonis dies suos, et in puncto ad inferna descendunt*, Job, 21, 13; et: *Mortuus est et dives, et sepultus est in inferno*, Luc., 16, 22. Infernus autem est locus ubi animae puniuntur. Similiter etiam et de bonis patet; ut enim habetur Luc., 23, 43, Dominus in cruce pendens latroni dixit: *Hodie mecum eris in Paradiso.* Per paradisum autem intelligitur praemium quod repromittitur bonis, secundum illud: *Vincenti dabo edere de ligno vitae, quod est in paradiso Dei mei*, Apoc., 2, 7.

Dicunt autem quidam quod per paradisum non intelligitur ultima remuneratio quae erit in caelis, secundum illud: *Gaudete et exultate, quoniam merces vestra copiosa est in caelis*, Matth., 5, 12, sed aliqualis remuneratio quae erit in terra; nam paradisus locus quidam terrenus esse videtur, ex hoc quod dicitur quod *plantaverat Dominus Deus paradisum voluptatis a principio, in quo posuit hominem quem formaverat*, Gen., 2, 8.

Sed si quis recte verba Sacrae Scripturae consideret, inveniet quod ipsa finalis retributio quae in caelis promittitur Sanctis statim post hanc vitam datur. Apostolus enim, cum de finali gloria locutus fuisset, dicens quod *id quod in praesenti est momentaneum et leve tribulationis nostrae, supra modum in sublimitate aeternum gloriae pondus operatur in nobis, non contemplantibus nobis quae videntur sed quae non videntur; quae enim videntur temporalia sunt; quae autem non videntur, aeterna sunt*, 2 Cor., 4, 17-18, quae manifestum est de finali gloria dici, quae est in caelis, — ut ostenderet quando et qualiter haec gloria habeatur, subjunxit: *Scimus enim quoniam, si terrestris domus nostra*

hujus habitationis dissolvatur, quod aedificationem ex Deo habemus, domum non manu factam, aeternam in caelis, 2 Cor., 5, 1; per quod manifeste dat intelligere quod, dissoluto corpore, anima ad aeternam et caelestem mansionem perducitur, quae nihil aliud est quam fruitio Divinitatis, sicut Angeli fruuntur in caelis.

Si quis autem contradicere velit, dicens Apostolum non dixisse quod, statim dissoluto corpore, domum aeternam habemus in caelis in re, sed solum in spe, tandem habituri in re, manifeste hoc est contra intentionem Apostoli; quia etiam dum hic vivimus habituri sumus caelestem mansionem secundum praedestinationem divinam, et jam eam habemus in spe, secundum illud: *Spe enim salvi facti sumus*, Rom., 8, 24. Frustra igitur addidit: *Si terrena domus nostra hujus habitationis dissolvatur*, 2 Cor., 5, 1; suffecisset enim dicere: *Scimus quod aedificationem habemus ex Deo etc.* Rursus expressius hoc apparet ex eo quod subditur: *Scientes quoniam, dum sumus in hoc corpore, peregrinamur a Domino (per fidem enim ambulamus, et non per speciem); audemus autem et bonam voluntatem habemus magis peregrinari a corpore, et praesentes esse ad Dominum*, 2 Cor., 5, 6-8. Frustra autem vellemus peregrinari a corpore, scilicet separari, nisi statim essemus praesentes ad Dominum. Non autem sumus praesentes nisi quando videmus per speciem; quamdiu enim ambulamus per fidem et non per speciem, peregrinamur a Domino, ut ibidem dicitur. Statim igitur cum anima sancta a corpore separatur, Deum per speciem videt: quod est ultima beatitudo, ut in tertio (libro) ostensum est. Hoc autem idem ostendunt et verba ejusdem Apostoli dicentis: *Desiderium habens dissolvi, et esse cum Christo*, Philipp., 1, 23: Christus autem in caelis est: sperabat igitur Apostolus, statim post corporis dissolutionem, se perventurum ad caelum.

Per hoc autem excluditur error quorumdam aecorum, qui purgatorium negant et dicunt ani-s, ante corporum resurrectionem, neque ad cae-n ascendere neque in infernum demergi.

CAPUT XCII.

Quod animae Sanctorum post mortem habent voluntatem immutabilem in bono.

Ex his autem apparet quod animae, statim n a corpore fuerint separatae, immobiles secun-n voluntatem redduntur, ut scilicet ulterius vo-tas hominis mutari non possit, neque de bono malum neque de malo in bonum.

Quamdiu enim anima de bono in malum vel malo in bonum mutari potest, est in statu pu-e et militiae; oportet enim ut sollicite resistat o ne ab ipso vincatur, vel conetur ut ab eo retur. Sed statim cum anima a corpore separatur, est in statu militiae vel pugnae, sed recipiendi emium vel poenam pro eo quod legitime vel ;itime certavit; ostensum est enim (c. 91) quod m vel praemium vel poenam consequitur. Non ır ulterius anima secundum voluntatem vel de o in malum vel de malo in bonum mutari potest.

Item ostensum est (l. 3, c. 61 et 62) quod itudo, quae in Dei visione consistit, perpetua et similiter ostensum est (l. 3, c. 144) quod peccato mortali debetur poena aeterna. Sed ıa beata esse non potest, si voluntas ejus recta fuerit; desinit enim esse recta per hoc quod ıe avertitur, et recta est per hoc quod fine ur; non potest autem simul esse quod a fine tatur et fine fruatur. Oportet igitur rectitudinem ntatis in anima beata esse perpetuam, ut non it transmutari de bono in malum.

Amplius, Naturaliter creatura rationalis appetit

esse beata; unde non potest velle non esse beata; potest tamen per voluntatem deflecti ab eo in quo vera beatitudo consistit, quod est voluntatem esse perversam; et hoc quidem contingit quia id in quo vera beatitudo est non apprehenditur sub ratione beatitudinis, sed aliquid aliud, in quod voluntas inordinata deflectitur sicut in finem; puta qui ponit finem suum in voluptatibus corporalibus aestimat eas ut optimum, quod est ratio beatitudinis. Sed illi qui jam beati sunt apprehendunt id in quo vere beatitudo est, sub ratione beatitudinis et ultimi finis; alias, in hoc non quiesceret appetitus, et per consequens non essent beati. Quicumque igitur beati sunt voluntatem deflectere non possunt ab eo in quo est vera beatitudo. Non possunt igitur perversam voluntatem habere.

Item, Cuicumque sufficit id quod habet non quaerit aliud extra ipsum. Sed quicumque est beatus, sufficit ei id in quo est vera beatitudo; alias non impleretur ejus desiderium. Ergo quicumque est beatus nihil aliud quaerit quod non pertineat ad id in quo vera beatitudo consistit. Nullus autem habet perversam voluntatem nisi per hoc quod vult aliquid quod repugnat ei in quo vera beatitudo consistit. Nullius igitur beati voluntas potest mutari in malum.

Praeterea, Peccatum in voluntate non accidit sine aliquali ignorantia intellectus; nihil enim volumus nisi bonum verum vel apparens; propter quod dicitur: *Errant qui operantur malum*, Proverb., 14, 22; et Philosophus (Ethic. 3, c. 3) dicit quod omnis malus est ignorans. Sed anima quae est vere beata nullo modo potest esse ignorans, cum in Deo omnia videat quae pertinent ad suam perfectionem. Nullo igitur modo potest malam voluntatem habere, praecipue cum illa Dei visio semper sit in actu, ut in tertio (libro) est ostensum.

Adhuc, Intellectus noster circa conclusiones aliias errare potest, antequam in prima principia solutio fiat, in qua resolutione jam facta scientia : conclusionibus habetur, quae falsa esse non post. Sicut autem habet se principium demonstranis in speculativis, ita se habet finis in appetiti. Quamdiu igitur finem ultimum non consequir voluntas nostra, potest perverti, non autem postam ad fruitionem ultimi finis pervenerit, quod t propter seipsum desiderabile, sicut prima prinpia demonstrationum sunt per se nota.

Amplius, Bonum, inquantum hujusmodi, diligie est. Quod igitur apprehenditur ut optimum . maxime diligibile. Sed substantia rationalis beata, lens Deum, apprehendit ipsum ut optimum. Ergo ixime ipsum diligit. Hoc autem habet ratio aris quod voluntates se amantium sint confors. Voluntates igitur beatorum sunt maxime conmes Deo, qui facit rectitudinem voluntatis, n divina voluntas sit prima regula omnium vontatum. Voluntates igitur Deum videntium non ssunt fieri perversae.

Item, Quamdiu aliquid est natum moveri ad alten nondum habet ultimum finem. Si igitur anima ita posset adhuc transmutari de bono in malum, nonn esset in ultimo fine; quod est contra beatituis rationem. Manifestum est igitur quod animae ie statim post mortem fiunt beatae redduntur nutabiles secundum voluntatem.

CAPUT XCIII.

Quod animae malorum post mortem habent voluntatem immutabilem in malo.

Similiter etiam et animae quae statim post mor efficiuntur in poenis miserae redduntur immuiles secundum voluntatem.

Ostensum est enim (l. 3, c. 144) quod peccato mortali debetur poena perpetua animarum. Non autem esset perpetua poena animarum quae damnantur, si possent voluntatem mutare in melius, quia iniquum esset quod, ex quo bonam voluntatem haberent, perpetuo punirentur. Voluntas igitur animae damnatae non potest mutari in bonum.

Praeterea, Ipsa inordinatio voluntatis quaedam poena est et maxime afflictiva, quia, inquantum habet inordinatam voluntatem aliquis, displicent ei quae recte fiunt; et damnatis displicebit quod voluntas Dei impletur in omnibus, cui peccando restiterunt. Igitur inordinata voluntas nunquam ab eis tolletur.

Adhuc, Voluntatem a peccato mutari in bonum non contingit nisi per gratiam Dei, ut patet ex his quae dicta sunt (l. 3, c. 156 et 157). Sicut autem bonorum animae admittuntur ad perfectam participationem divinae bonitatis, ita damnatorum animae a gratia totaliter excluduntur. Non igitur poterunt animae damnatae in melius mutare voluntatem.

Praeterea, Sicut boni in carne viventes omnium suorum operum et desideriorum finem constituunt in Deo, ita mali in aliquo indebito fine avertente eos a Deo. Sed animae separatae bonorum immobiliter inhaerebunt fini quem in hac vita sibi praestituerunt, scilicet Deo. Ergo et animae malorum immobiliter inhaerebunt fini quem sibi elegerunt. Sicut igitur bonorum voluntas non poterit fieri mala, ita nec malorum poterit fieri bona.

CAPUT XCIV.

De immobilitate voluntatis in animabus in purgatorio detentis.

Sed, quia quaedam animae sunt, quae statim

st separationem ad beatitudinem non perveniunt ; tamen sunt damnatae; sicut illae quae secum quid purgabile deferunt, ut dictum est (c. 91), endendum est quod nec etiam hujusmodi ani-e, postquam fuerint a corpore separatae, possunt undum voluntatem mutari.

Beatorum enim et damnatorum animae habent mobilem voluntatem ex fine cui adhaeserunt, ut dictis patet. Sed animae quae secum aliquid rgabile deferunt in fine non discrepant ab aniibus beatis; decedunt enim cum charitate, per am inhaeremus Deo ut fini. Ergo etiam ipsaemet mobilem voluntatem habebunt.

CAPUT XCV.

e causa immutabilitatis communiter in omnibus animabus, post separationem a corpore.

Quod autem ex fine in omnibus animabus se-ratis sequatur immobilitas voluntatis, sic manife-m esse potest.

Finis enim, ut dictum est (c. 93), se habet appetitivis sicut prima principia demonstrationis speculativis. Hujusmodi autem principia natura-r cognoscuntur, et error qui circa hujusmodi ncipia accideret ex corruptione naturae proveni-; unde non posset homo mutari de vera acce-one principiorum in falsam aut e converso, nisi r mutationem naturae; non tamen qui errant ca principia revocari possunt per aliqua certiora ut revocatur homo ab errore qui est circa con-siones; et similiter nec posset aliquis a vera ac-ptione principiorum per aliqua magis apparentia luci. Sic igitur et se habet circa finem; quia usquisque naturaliter habet desiderium ultimi is, et hoc sequitur in universali naturam ratio-

nalem ut beatitudinem appetat; sed quod hoc vel illud sub ratione beatitudinis et ultimi finis desideret, ex aliqua speciali dispositione naturae contingit, ut Philosophus dicit (Ethic. 1, c. 8) quod qualis unusquisque est, talis et finis videtur ei. Si igitur dispositio ista, per quam aliquid desideratur ab aliquo ut ultimus finis, ab eo removeri non possit, non poterit immutari voluntas ejus quantum ad desiderium finis illius. Hujusmodi autem dispositiones removeri possunt a nobis, quamdiu est anima corpori conjuncta. Quod enim aliquid appetatur a nobis ut ultimus finis, contingit quandoque ex eo quod sic disponimur aliqua passione quae cito transit; unde et desiderium finis de facili removetur, ut in contingentibus apparet. Quandoque autem disponimur ad desiderium finis alicujus boni vel mali per aliquem habitum; et ista dispositio non de facili tollitur; unde et tale desiderium finis fortius manet, ut in temperatis apparet; et tamen dispositio habitus in hac vita auferri potest.

Sic igitur manifestum est quod, dispositione manente qua aliquid desideratur ut ultimus finis, non potest illius finis desiderium moveri, quia ultimus finis maxime desideratur; unde non potest aliquis a desiderio ultimi finis revocari per aliquid desiderabile magis. Anima autem est in statu mutabili quamdiu corpori unitur, non autem postquam fuerit a corpore separata; dispositio enim animae movetur per accidens secundum aliquem motum corporis; cum enim corpus deserviat animae ad proprias operationes, ad hoc ei naturaliter datum est ut in ipso existens perficiatur quasi ad perfectionem mota. Quando igitur erit a corpore separata, non erit in statu ut moveatur ad finem, sed ut in fine adepto semper quiescat. Immobilis igitur erit voluntas ejus quantum ad desiderium ultimi finis. Ex ultimo autem fine dependet tota bonitas vel malitia voluntatis,

quia bona quaecumque aliquis vult in ordine ad bonum finem bene vult, male autem quaecumque in ordine ad malum finem. Non est igitur voluntas animae separatae mutabilis de bono in malum, licet sit mutabilis de uno volito in aliud volitum, servato tamen ordine ad eumdem ultimum finem.

Ex quo apparet quod talis immobilitas voluntatis libero arbitrio non repugnat, cujus actus est eligere; electio enim est eorum quae sunt ad finem, non autem ultimi finis. Sicut igitur non repugnat libero arbitrio quod immobili voluntate desideramus beatitudinem et miseriam fugimus in communi, ita non erit contrarium libero arbitrio quod voluntas immobiliter fertur in aliquid determinatum sicut in ultimum finem; quia, sicut nunc immobiliter nobis inhaeret natura communis per quam beatitudinem appetimus in communi, ita etiam immobiliter manebit illa specialis dispositio per quam hoc vel illud desideratur ut ultimus finis. Substantiae autem separatae, scilicet Angeli, propinquiores sunt, secundum naturam in qua creantur, ultimae perfectioni quam animae; quia non indigent acquirere scientiam ex sensibus neque pervenire ratiocinando de principiis ad conclusionem, sicut animae, sed per species inditas statim possunt in contemplationem veritatis pervenire; et ideo, statim quod (1) debito fini vel indebito adhaeserunt, immobiliter in eo permanserunt.

Non est tamen aestimandum quod animae, postquam resument corpora in resurrectione immobilitatem voluntatis amittant; sed (quod) in ea perseverent, quia, ut supra (c. 86) dictum est, corpora in resurrectione disponentur secundum exigentiam animae, non autem animae immutabuntur per corpora, sed immobiliter perseverabunt.

(1) *Statim quod,* i. e. statim cum.

CAPUT XCVI.

De finali judicio.

Ex praemissis igitur apparet quod duplex est retributio pro iis quae homo in vita gessit: una secundum animam, quam aliquis percipit statim cum anima fuerit a corpore separata; alia vero retributio erit in resumptione corporum, secundum quod quidam impassibilia et gloriosa corpora, quidam vero passibilia resument et ignobilia. Et prima quidem retributio sigillatim fit singulis, secundum quod divisim singuli moriuntur; secunda autem retributio simul omnibus fiet, secundum quod omnes simul resurgent. Omnis autem retributio qua diversa redduntur, secundum diversitatem meritorum, judicium requirit. Necesse est ergo duplex esse judicium: unum quo divisim singulis quantum ad animam redditur poena vel praemium; aliud autem est commune, secundum quod quantum ad animam et corpus reddetur omnibus simul quod meruerunt. Et, quia Christus sua humanitate, secundum quam passus est et resurrexit, nobis et resurrectionem et vitam aeternam promeruit, sibi competit illud commune judicium quo resurgentes vel praemiantur vel puniuntur; propterea de eo dicitur: *Potestatem dedit ei judicium facere, quia Filius hominis est*, Joan., 5, 27.

Oportet autem judicium proportionale esse his de quibus judicatur. Et, quia finale judicium erit de praemio vel poena visibilium corporum, conveniens est ut illud judicium visibiliter agatur: unde etiam Christus in forma humanitatis judicabit, quam omnes possunt videre, tam boni quam mali; visio autem divinitatis ejus beatos facit, ut ostensum est (l, 3, c. 51); unde a solis bonis videri pote-

rit. Judicium autem animarum, quia de invisibilibus est, invisibiliter agitur.

Licet autem Christus in illo finali judicio auctoritatem habeat judicandi, judicabunt tamen simul cum illo, velut judicis assessores, qui ei prae caeteris adhaeserunt, scilicet Apostoli, quibus dictum est: *Vos, qui secuti estis me..., sedebitis super sedes judicantes duodecim tribus Israel*, Matth., 19, 28; quae promissio etiam ad illos extenditur qui Apostolorum vestigia imitantur.

CAPUT XCVII.

De statu mundi post judicium.

Peracto igitur finali judicio, natura humana totaliter in suo termino constituetur. Quia vero omnia corporalia facta sunt quodammodo propter hominem, ut est ostensum (l. 3, c. 81), tunc etiam totius creaturae corporeae conveniens est ut status immutetur, ut congruat statui hominum qui tunc erunt. Et, quia tunc homines incorruptibiles erunt, a tota creatura corporali tolletur generationis et corruptionis status; et hoc est quod dicit Apostolus, quod *ipsa creatura liberabitur a servitute corruptionis, in libertatem gloriae filiorum Dei*, Rom., 8, 21. Generatio autem et corruptio quae est in inferioribus corporibus, ex motu caeli causatur; ad hoc igitur quod in inferioribus cesset generatio et corruptio, oportet quod etiam motus caeli cesset; et propter hoc dicitur quod *tempus non erit amplius*, Apoc., 10, 6. — Non debet autem impossibile videri quod motus caeli cesset. Non enim motus caeli sic est naturalis, sicut motus gravium et levium, ut ab aliquo interiori activo principio inclinetur ad motum; sed dicitur naturalis inquantum habet in sua natura aptitudinem ad talem motum: prin-

cipium autem illius motus est aliquis intellectus, ut ostensum (l. 3, c. 22). Movetur igitur caelum sicut ea quae a voluntate moventur; voluntas autem movet propter finem. Finis autem motus caeli non potest esse ipsum moveri; motus enim, cum semper in aliud tendat, non habet rationem ultimi finis. Non potest dici quod finis caelestis motus sit ut corpus caeleste reducatur secundum *ubi* de potentia in actum; quia haec potentia nunquam potest tota in actum reduci, quia, dum corpus caeleste est actu in uno *ubi* est in potentia ad aliud, sicut est de potentia materiae primae respectu formarum. Sicut igitur finis naturae in generatione non est reducere materiam de potentia in actum, sed aliquid quod ad hoc consequitur, scilicet perpetuitas rerum, per quam ad divinam similitudinem accedunt, ita finis motus caelestis non est reduci de potentia in actum, sed aliquid consequens ad hanc reductionem, scilicet assimilari Deo in causando. Omnia autem generabilia et corruptibilia quae causantur per motum caeli, ad hominem ordinantur quodammodo sicut in finem, ut ostensum est (lib. 3, c. 81). Motus igitur caeli praecipue est propter generationem hominum; in hoc enim maximam divinam similitudinem consequitur in causando, quia forma hominis, scilicet anima rationalis, immediate creatur a Deo, ut ostensum est (l. 2, c. 87). Non autem potest esse finis multiplicatio animarum in infinitum, quia infinitum contrariatur rationi finis. Nihil igitur inconveniens sequitur si, certo numero hominum completo, ponamus motum caeli desistere.

Cessante tamen motu caeli et generatione et corruptione ab elementis, eorum substantia remanebit ex immobilitate divinae bonitatis. Creavit enim res ut essent; unde esse rerum quae aptitudinem habent ad perpetuitatem in perpetuum remanebit.

Habent autem naturam ut sint perpetua, secundum totum et partem, corpora caelestia; elementa vero secundum totum, licet non secundum partem, quia secundum partem corruptibilia sunt; homines vero secundum partem, licet non secundum totum; nam anima rationalis incorruptibilis est, compositum autem corruptibile. Haec igitur secundum substantiam remanebunt, in ultimo illo statu mundi, quae quoquo modo ad perpetuitatem aptitudinem habent, Deo supplente sua virtute quod eis ex propria infirmitate deest; alia vero, animalia et plantae et corpora mixta, quae totaliter sunt corruptibilia secundum totum et partem, nullo modo in ipso incorruptionis statu remanebunt. Sic igitur intelligendum est quod Apostolus dicit: *Praeterit figura hujus mundi*, 1 Cor., 7, 31, quia haec species mundi quae nunc est cessabit, substantia vero remanebit. Sic etiam intelligitur quod dicitur: *Homo, cum dormierit, non resurget; donec atteratur caelum*, Job, 14, 12, idest donec ista dispositio caeli cesset qua movetur et in aliis motum causat.

Quia vero inter alia elementa maxime activum est ignis et corruptibilium consumptivum, consumptio eorum quae in futuro statu remanere non debent convenientissime fiet per ignem; et ideo secundum fidem ponitur quod finaliter mundus per ignem purgabitur, non solum a corruptibilibus corporibus, sed etiam ab infectione quam locus iste incurrit ex habitatione peccatorum: et hoc est quod dicitur: *Caeli qui nunc sunt, et terra, eodem verbo repositi sunt, igni reservati in diem judicii*, 2 Petr., 3, 7; ut per caelos non ipsum firmamentum intelligamus in quo sunt sidera, sive fixa sive errantia, sed istos caelos aereos terrae vicinos.

Quia igitur creatura corporalis finaliter disponetur per congruentiam ad hominis statum, homines autem non solum a corruptione liberabuntur,

sed etiam gloria induentur, ut ex dictis (c. 86) patet, oportebit quod etiam creatura corporalis quamdam claritatis gloriam suo modo consequatur; et hinc est quod dicitur: *Vidi caelum novum, et terram novam*, Apoc., 21, 1, et: *Ego creo caelos novos, et terram novam; et non erunt in memoria priora, et non ascendent super cor; sed gaudebitis et exultabitis usque in sempiternum*, Isai., 65, 17-18. Amen.

FINIS SUMMAE PHILOSOPHICAE.

FR. JO. FRANC. BERNARDI MARIAE DE RUBEIS

ORDINIS PRAEDICATORUM

DISSERTATIO



I. Veteres allegantur qui recensent S. Thomae opus, quod Summa contra Gentiles *inscribi solet, hortatore S. Raimundo de Pennafort elucubratum.*

Praeclarissimum opus, quod *Summa contra Gentiles* vulgo inscribi solet, γνήσιον S. Thomae aquinatis foetum agnoscunt omnes. Servatam hactenus methodum sequor ego, veteresque primo loco scriptores affero, qui hocce S. Thomae opus recensuerunt.

Ptolomaei lucensis verba sunt (*Hist. Eccl.*, lib. 22, c. 24): « Scripsit etiam tempore ejusdem Pontificis (Urbani IV) librum contra Gentiles ».

Guillelmus de Tocco (Vita Aquinatis, c. 4, num. 18, apud Bollandi continuatores): « Scripsit etiam Librum (ait) qui intitulatur Contra Gentiles, stylo disertum, et rationum novitate et subtilitate profundum. In quo miro modo ostendit quod ex proprio ingenio habuit et quod, raptu mentis in Deum, orationibus impetravit ».

Librum quem vocant Ptolomaeus et Guillelmus de Tocco, *Summam* et *Opus* vocant alii, in quatuor libros tributum. Ait enim Bernardus Guidonis (apud Echardum et Oudinum): « Scripsit et librum qui intitulatur *Summa contra Gentiles*, quem in

quatuor libros distinxit, in uno tamen volumine. Est autem opus hoc stylo disertum, etc. ».

Bartholomaeus Loghoteta (Fragm. apud Baluzium): « Opus contra Gentiles quod continet quatuor libros ».

Nicolaus Trivetus (Chronic. ad ann. 1274): « Contra Gentiles IV Libros scripsit ».

Joannes de Columna: « Summam contra Gentiles fecit ». — Paria demum sunt quae perhibent testimonia Valleoletanus, Pignonus, S. Antoninus.

Hanc inceptam lucubrationem completamque ab Aquinate, hortatore S. Raimundo de Pennafort, qui totus incumbebat in conversionem Maurorum et Infidelium, memoriae posterorum tradidit Petrus Marsilius. Tertiodecimo saeculo et insequenti ineunte florebat vir illustris, catalanus natione, Domus nostrae barchinonensis professus Ordinis Praedicatorum; multis nominibus probitatis et litterarum peritiae spectabilis. Commentarium scripsit *de Gestis Jacobi I, regis Aragonum*; quo ex opere, hactenus inedito, prolixum de S. Raimundo testimonium desumptum prostat apud Franciscum Diagum, in Historia ejusdem Sancti hispanice scripta ac typis edita anno 1601, et apud Joannem Tamayo de Salazar, tom. I Martyrologii hispanici, ac demum inter Testimonia selecta, quae *Summae Raimundinae* praemissa legimus in editione ab honorato Vincentio Laget accurata, ac Veronae, anno 1744, recusa. Verba sunt: « Conversionem etiam Infidelium ardenter desiderans, rogavit eximium Doctorem » Sacrae Paginae, Magistrum in Theologia F. Thomam de Aquino, ejusdem Ordinis......, ut opus » aliquod faceret contra Infidelium errores per quod » et tenebrarum tolleretur caligo et veri solis doctrina credere nolentibus panderetur. Fecit magister ille quod tanti Patris humilis deprecatio » requirebat, et *Summam* quae *contra Gentiles* in-

» titulatur composuit, quae pro illa materia non » habuisse parem creditur ». Suppari testi deneganda fides non est. Ad annum 1275 vitam egit S. Raimundus, proque zelo, quo Sarracenorum et Infidelium salutem aeternam deperibat, potuit Aquinati opus injungere, aut operis jam concepti complementum suadere, quod eorum ad conversionem maxime utile foret. Calamo Petri Marsilii scripta prostat *S. Raimundi Vita*, eademque Barchinone, anno 1601, typis edita; quae tamen non est nisi *Excerptum* ex Commentario *de Rebus Gestis Jacobi I, regis Aragonum*. Elogium ejus accuratissimum consule apud Echardum, inter Scriptores Ordinis Praedicatorum.

II. *Genuinus operis titulus constituitur.*

Praestantissimum opus in editis passim exemplis inscribitur *Summa Catholicae Fidei contra Gentiles*, aut *Summae Catholicae Fidei contra Gentiles Libri quatuor*. De tituli antiquitate dubitare non sinunt Bernardus Guidonis, Joannes Columna, Petrus Marsilius. Ait primus: « Scripsit et librum qui intitulatur *Summa contra Gentiles* ». Alter: « *Summam contra Gentiles* fecit ». Postremus: « *Summam*, quae *contra Gentiles* intitulatur composuit ». Non adeo constantem hanc fuisse operis inscriptionem, aliorum testimonia evincere videntur. Illud appellat Ptolomaeus lucensis *Librum contra Gentiles*; Logotheta, *Opus contra Gentiles*; Guillelmus de Tocco, *Librum qui intitulatur contra Gentiles*. In Mss. demum codicibus dictum legimus; *Librum de Veritate fidei contra errores Infidelium*.

Secundum libri primi caput diligentius expendens ego, intentionem auctoris et propositum adsequor, inscribendumque putaverim opus *de Veritate Fidei Catholicae*. Textum integrum Aquinatis affero,

« Propositum, inquientis, nostrae intentionis est veritatem, quam Fides Catholica profitetur, pro nostro modulo manifestare, errores eliminando contrarios ». Generatim istos in calce capitis enumerat: « Mahumetistarum et Paganorum, qui non consentiunt nobiscum in auctoritate alicujus scripturae Judaeorum, contra quos disputare possumus per Vetus Testamentum, et Haereticorum, contra quos per Novum ». Quod ergo elucubravit opus non vocat *Summam* Thomas, neque adamussim illa verba *contra Gentiles* conveniunt; cum non solum Paganos, verum etiam Mahumetanos, Judaeos et homines heterodoxos eodem in opere confutaverit. Hinc eadem verba, ipsa forme Aquinatis aetate, non alia de causa adjecta existimaverim, nisi quia potior pars operis contra Gentiles insumitur.

Obvia difficultas emergit ex illis divinis veritatibus quas diligenter et prolixe illustrat Aquinas, caeteroqui lumini naturae perviis. Hujusmodi sunt Supremi Numinis existentia et unitas ac caetera plura divina attributa, ut potentia et providentia; quae, sicuti *Veritates Fidei Catholicae* appellari non debuisse videntur, ita titulus operis non fuerit *de Veritate Fidei Catholicae.* Hanc ipse Thomas difficultatem praeoccupat, omnemque tollit de genuino, quem adseruimus, titulo dubitationem. Distinguit namque (l. 1, c. 3) « duplicem veritatis divinae modum » ; alterius quidem, quae « facultatem omnem humanae rationis excedit »; alterius etiam, « ad quam ratio naturalis pertingere potest ». Primi generis veritates sola Dei libera revelatione innotescunt; credimus eas, at scire non possumus. Veritates alterius generis humanae scientiae subesse possunt; easdemque tamen, tametsi « inquisitioni rationis perviae sint, supernaturali revelatione proponi credendas debuisse » pluribus ostendit Sanctus Thomas. Hinc fit integrum veluti corpus Fidei

tholicae utroque constitui veritatum genere, quae utramque classem pertinent; easque sine dubio crae Scripturae praestant, quae divinam revelanem complectuntur. Potuit ergo debuitque opus Thoma compositum aptissimo inscribi *de Veritate dei Catholicae*, in quo praedictae veritates omnes ponuntur et vindicantur.

II. Definitur tempus quo illud Aquinas confecit.

Ad tempus quo elucubratum opus fuit definienm sermo noster convertitur. Certas patefacit temrarias notas Ptolomaeus lucensis. In libro Historie Ecclesiasticae XXII (c. 23), diserte narrat anno domini 1261, in Cathedra Petri Urbanum sedisse, assumptum in decollatione S. Joannis ptistae; sedisse autem tribus annis, mense uno ». dit, insequente capite, « tunc Fratrem Thomam liisse de Parisiis ex certis causis; ad petitionem bani, multa fecisse et scripsisse »; ac etiam, empore ejusdem Pontificis, librum contra Gens » ab eo confectum. A die 29 augusti anni 31 tenuit Romanam Sedem Urbanus ad annum 34, diemque 2 mensis octobris; quod utique nporis intervallum est quo Thomas operi contra ntiles seu de Veritate Fidei Catholicae elaboran insudavit. Laurea magisterii jampridem in paensi Universitate donatus fuerat, ut verissime ibere Petrus Marsilius potuerit S. Raimundum Pennafort « rogavisse eximium Doctorem Sacrae ginae, Magistrum in Theologia, Fratrem Thomam Aquino, ut opus aliquod faceret contra Infiden errores ».

In processu canonizationis, narratio quaedam itur, Fratri Antonio de Brixia facta a Fratre Niao de Marsiliaco, quae calculis Ptolomaei lucensis ugnari videtur. Verba refero quae habentur c. 7,

num. 67, apud Bollandi Continuatores, ad diem vii mensis martii: « Frater Antoni, ego fui cum » Fratre Thoma Parisiis, et coram Deo dico quod » nunquam vidi hominem tantae puritatis et pau- » pertatis amatorem; qui, cum scriberet et compo- » neret *Librum contra Gentiles*, non habebat chartas » sed in schedulis scripsit ipsum ». Parisios Thomas proficiscitur, anno 1245, ibique degit ad finem anni 1248, sacrae Theologiae auditor sub Alberti Magni disciplina. In amplissimam remigravit urbem anno 1253, quo agones scholasticos pro adsequendo magisterii gradu sustinere caepit. Dissidio composito quod parisienses Academici moverant contra Fratres Mendicantes, nonnisi anno 1256 aut insequente 1257 effectus renuntiatusque magister, scholam Theologiae nomine suo rexit. Post biennium, regimen scholae, pro more, cessit aliis; discedit Parisiis, Religionis et Ordinis negotia alibi petractaturus, ac demum in Italiam revertitur, Petri cathedram tenente Urbano IV. Ad ipsum parisiense gymnasium, secunda vice regendum, anno 1269 missus est; expletoque munere, in Italiam anno 1271, revertitur. Hanc ego chronographiam in aliis dissertationibus, veterum probatissimorum testium fide, veluti certiorem digessi. Qua posita, laudati Scriptores duo, Ptolomaeus lucensis et Nicolaus de Marsiliaco, qui tradere repugnantia videtur, facillimo negotio revocari ad concordiam possunt. Parisiis nempe, post annum 1253 vel etiam 1256, opus contra Gentiles animo moliebatur Thomas ipsumque delineare inceperat, ut Nicolaus de Marsiliaco testatur; quod ab ipso demum reduce in Italiam, post annum 1261, completum est perfectumque, teste Ptolomaeo.

Refert Ludovicus Valleoletanus eo Aquinatem tempore in hujus operis elucubrationem incubuisse, cum ad mensam S. Ludovici, Francorum Regis,

cumbens, in ea verba erupit: « Modo conclusum t contra haeresim Manichaei ». Id ergo acciderit, m Parisiis opus delineabat Thomas, regens pri- ı vice gymnasium Saniacobaeum, post annum 54, quo in regnum ex Oriente remigraverat Rex nctissimus.

At rem hanc ad *Summam Theologicam* refert illelmus de Tocco. Verba sunt disertissima in a (c. 7, num. 44): « Cum semel S. Ludovicus, Rex Franciae, ipsum (Thomam) ad mensam suam invitasset, et ipse se humiliter excusasset propter opus *Summae in Theologia*, quod dictaret unc temporis, obtinente autem mandato Regis..., dimisso suo studio, cum illa imaginatione, quam manens in cella conceperat, accessit ad Regem. Iuxta quem existens in mensa, subito veritate fidei inspirata, mensam percussit et dixit: « Modo conclusum est contra haeresim Manichaei ». Ludovicus, nova in Sarracenos expeditione supta, Parisiis anno 1270 discessit kalendis martiis, habet Chronographia Spondani. Eam in urbem iam, anno 1269, remigraverat Thomas, iterum regendum gymnasium nostrum in Comitiis linis ad Pentecostem celebratis designatus; quo npore *Theologicam Summam*, teste Ptolomaeo ensi, elaborabat. Hinc tempus patet quo ad men- ı regis invitari potuerit, seseque pro excusato)eri, humiliter exoraverit « propter opus *Summae Theologia* ».

Bollandi continuatores (not. E) admonent in quo utebantur, codice msc. legi: « propter *Summe Compendium* ». Theologiae compendium a oma confectum veteres Scriptores testantur, il- que inter Opuscula prostat. Sed haec opera le- r, ut habet Echardus in Notis ad Elogium ıinatis, non legitimam praebuisset excusationem ut ıensa Regis se retraheret; neque tamen inverisi-

mile videtur *Compendio Theologico* etiamtunc adlaborare subcisivis horis potuisse Thomam.

IV. Operis distributio.

In Libros quatuor tributum a sanctissimo Auctore prostat Opus. Singulis praemissum legitur Prooemium. Uno absolvuntur capite, quae tertio libro et quarto Prooemia praefixa sunt; capita complectuntur plura, quae librum primum praecedunt et secundum. Singula vero ab aliquo ducta sunt aptissimo sacrae Scripturae textu.

Tum naturalem Theologiam, tum revelatam versat omnem Aquinas. Divinas veritates illas tametsi divina manifestatis revelatione, naturae tamen lumine adsequibiles, exponit ac vindicat duobus integris primis libris ac tertii parte. Tuetur ac illustrat libro quarto Mysteria Fidei, quae luminis naturalis vim, potestatem et efficaciam excedunt; cujusmodi sunt Personarum trinitas, Filii divinitas et Spiritus Sancti, Verbi Dei incarnatio, una in duplici natura persona cum duplici voluntate et operatione, Conceptio ex Virgine matre, Sacramenta, Resurrectio corporum, judicium finale. Tertii superioris libri partem residuam in iis exponendis legis evangelicae documentis insumit, quae ad partem moralem pertinent: ultima vera hominis beatitate, amore Dei ejusque cultu, consiliis evangelicis, peccato, et merito, ac debita poena, divinae gratiae auxiliis.

V. Theologia naturalis et revelata simul conjunctae, ac methodus quae in utraque illustranda servatur.

Non eodem in utraque Theologia, naturali et revelata, procedit modo prudens ac sapiens Thomas. Primi generis veritates explanat contrariosque erran-

i humanae mentis refellit lapsus, principiis adhibi- ; naturae lumine notis ac philosophorum testimoniis, ›bustamque confirmationem addit, quae sumitur ex vina revelatione Sanctorumque Ecclesiae Patrum ›cumentis; v. g. Dei aeternitatem argumentis plu- nis, quae naturalis luminis penetratione efforman- r, probat ac evincit. Tum revelationis testimonium ›stremo adducit, « Huic autem veritati, inquiens, vina auctoritas testimonium perhibet. Unde: *Tu tem, Domine, in aeternum permanes* (*Psalm.*, 101). : *Tu autem idem ipse es, et anni tui non defi- ›nt* (*Ibid.*) ». Pari modo, philosophicis rationibus cet (l. 1, c. 22) « quod in Deo idem est esse essentia », additque Dei revelationem in calce pitis: « Hanc autem sublimem veritatem, inquiens, ›yses a Domino est edoctus, qui, cum quaereret Domino dicens: *Si dixerint ad me filii Israel, ›d est Nomen ejus, quid dicam eis?* Dominus ›pondit: *Ego sum qui sum: sic dices filiis Israel xod.*, 3, 13, 14) ». Hanc passim aut frequentius hibet ille servatque methodum.

Generis alterius veritates, quae Mysteria Fidei ›ellantur, divinae revelationis lumine, quod fulget Veteris Novique Testamenti libris, veluti proprio nativo, illustrat Aquinas; naturalesque postea ac losophicas rationes addit, ut lumini naturali haud ›uam revelationem repugnare ostendat, ejusdem- ; luminis industria probabiles quasdam Mysterio- n Fidei verisimilitudines proponat ac hostium eodem abutuntur lumine sophismata depellat. igne exemplum offert secundum caput libri quarti quaeritur: Quid sit generatio, paternitas et fi- io in divinis? Thomae responsio haec est: « Prin- :ipium autem considerationis a secreto Divinae Generationis sumentes, quid de ea secundum sacrae Scripturae documenta teneri debeat praemittamus. Dehinc vero ea quae contra veritatem Fidei In-

» fidelitas adinvenit argumenta ponamus; quorum
» solutione subjecta, hujus considerationis proposi-
» tum consequemur. Tradit igitur nobis sacra Scrip-
» tura in Divinis Paternitatis et Filiationis nomina,
» Jesum Christum Filium Dei contestans, quod in
» Scriptura Novi Testamenti frequentissime invenitur.
» Dicitur enim: *Nemo novit Filium nisi Pater, ne-*
» *que Patrem quis novit nisi Filius* (*Matth*, 11, 27).
» Adhuc Marcus suum Evangelium incipit dicens:
» *Initium Evangelii Jesu Christi Filii Dei.* Joannes
» etiam Evangelista hoc frequenter ostendit. Dicit
» enim: *Pater diligit Filium; et omnia dedit in*
» *manu ejus* (*Joann.*, 3. 35). Et: *sicut Pater susci-*
» *tat mortuos et vivificat, sic et Filius quos vult*
» *vivificat* (*Joann.*, 5, 21). Paulus etiam Apostolus
» haec verba frequenter interserit. Dicit enim: *se-*
» *gregatus in Evangelium Dei, quod ante promiserat*
» *per Prophetas suos in Scripturis Sanctis de Filio*
» *suo* (*Rom.*, 1, 1-3). Et: *Multifariam multisque*
» *modis olim Deus loquens Patribus in Prophetis*
» *novissime diebus istis locutus est nobis in Filio*
» (*Hebr.*, 1, 1 et 2). Hoc etiam traditur, licet ra-
» rius, in Scripturis Veteris Testamenti. Dicitur
» enim: *Quod nomen est ejus, et quod nomen Filii*
» *ejus, si nosti?* (*Proverb.*, 30, 4). In Psalmo le-
» gitur: *Dominus dixit ad me, Filius meus es tu,*
» (*Psalm.*, 2, 7). Et iterum: *Ipse invocavit me,*
» *Pater meus es tu* (*Psalm.*, 88, 27). Et, quamvis
» haec duo ultima verba aliqui vellent ad sensum
» alium retorquere, ut quod dicitur: *Dominus dixit*
» *ad me, Filius meus es tu,* ad ipsum Davidem
» referatur, quod vero dicitur: *Ipse invocavit me,*
» *Pater meus es tu,* Salomoni attribuatur, tamen
» ea quae conjunguntur utrique hoc omnino non
» ita esse ostendunt. Neque enim Davidi potest
» competere quod additur: *Ego hodie genui te* et
» quod subditur: *Dabo tibi gentes hereditatem tuam,*

» *et possessionem tuam terminos terrae*; cum ejus
» regnum non usque ad terminos terrae fuerit di-
» latatum, ut Historia libri Regum declarat. Neque
» etiam Salomoni potest omnino competere quod
» dicitur: *Ipse invocavit me, Pater meus es tu*; cum
» subdatur: *Ponam in saeculum saeculi semen ejus,*
» *et thronum ejus sicut dies caeli* (*Psalm.*, 88, 30);
» unde datur intelligi quod, quia quaedam praemis-
» sis verbis annexa Davidi vel Salomoni possint
» congruere, quaedam vero nequaquam, de Davide
» et Salomone haec verba dicantur secundum
» morem Scripturae in alterius figuram, in quo
» universa compleantur ». Heic habes accuratissi-
mam regulam, quam postea pluribus illustrarunt
Huetius, Bossuetus, Calmetus, Marchius, Vitringa,
Deylingius, aliique plures, discernendi praeter va-
ticinia proprie dicta, figuras illas eosque typos, qui
Davidem quidem v. g. aut Salomonem aut alium
quemvis adumbrant oblique, improprie, obscure et
quasi per vim, cum recto et plano sensu in Chri-
stum ferantur.

Pergit Doctor Angelicus Generationem in Divinis exponere similibus luculentissimis Revelationis divinae testimoniis; tum praeterea (c. 11) Divinitatem Filii patefacere, ac photinianos, sabellianos arianosque errores propulsare, ipsorumque Paganorum, quae opponebantur argumenta refellere; quod insequentibus capitibus egregie prasetat. Methodus haec toto eo libro constantissime servatur. Hinc vana ac jure nullo fulta vetus ea querela Petri de Alliaco, in Tractatu quem contra Joannem de Montesono scripsit, circa annum Domini 1388 (c. 3, concl. 3, corollar. 1), apud Carolum Duplessium d'Argentrè in Collectione judiciorum de Novis erroribus, et apud Launoium, in libro de Varia Aristotelis Fortuna (c. 10). « In ipsis arduissimis Fidei articulis, inquientis, et humanam rationem transcendentibus,

utitur ipse (Thomas) dictis Aristotelis, et immiscet ejus philosophiam doctrinae fidei, sicut patet cuilibet intuenti; quod praebet occasionem errandi ». Haec instaurata querela a Casimiro Oudino et Jacobo Bruckero, in peculiari Dissertatione mihi est refutanda (1).

Humanas rationes ac philosophorum dicta frequentius ab Aquinate adhibita haud sane infitiamur. Cur vero his Thomas usus fuerit quodve insit eisdem momentum, cum ad supremas divinas veritates exponendas trahuntur, ipse docet Praeceptor Angelicus locis plurimis. Insignem affero textum, qui libro primo operis (c. 8), de quo agimus, habetur: » Considerandum etiam videtur quod res quidem » sensibiles (et creaturae omnes), *ex quibus humanae ratio* cognitionis principium sumit, *ali-* » *qualem vestigium in se divinae imitationis* reti- » nent (videlicet quod sunt, et bonae sunt), ita » tamen *imperfectum* quod ad declarandam ipsius » Dei substantiam *omnino insufficiens* invenitur. » Habent enim effectus suarum causarum, suo modo, » similitudinem, cum agens agat sibi simile; non » tamen effectus ad perfectam agentis similitudinem » *semper* pertingit. *Humana igitur ratio*, ad co- » gnoscendum *Fidei veritatem*, quae solum videnti- » bus Divinam substantiam (altiori lumine gloriae » roboratis) potest esse notissima, ita se habet » quod ad eam potest *aliquis veras similitudines* » colligere; quae tamen non sufficiunt ad hoc quod » praedicta veritas, *quasi demostrative*, vel per se » intellecta comprehendatur. *Utile* tamen est ut, in » hujusmodi rationibus *quantumcumque debilibus* » se mens humana exerceat, dummodo desit *com-* » *prehendendi* vel *demonstrandi* praesumptio; quia » *de rebus altissimis*, etiam *parva et debili consi-*

(1) Cf. B. M. de Rubeis, *de Gestis et Scriptis ac doctrina S. Thomae aquinatis* Dissert. crit. et apologeticae.

» *deratione*, aliquid posse inspicere jucundissimum » est ». Sapienti prudentique consilio adamussim respondet opus quod Aquinas elucubravit.

VI. Commentarius Francisci Sylvestri.

Amplissima in hoc opus, quo de agimus, Commentaria scripsit Franciscus Sylvester, patria et religionis professione ferrariensis, Magister etiam Generalis totius Ordinis Praedicatorum, anno 1525 electus. Eadem compleverat auctor et Clementi VII, Pontifici Maximo, nuncupaverat Bononiae, kalendis sextilibus MDXXIII, quo Venetiis impressa fuere summa diligentia et expensis Nobilis Viri D. Lucae-Antonii Junta florentini, die 10 Octobris, in folio. Titulus est: *Sancti Thomae contra Gentiles cum Commentariis Francisci Ferrariensis Ord. Praedicatorum*.

Hanc ignorasse editionem videtur Jacobus Echardus, cujus haec verba sunt in Elogio laudati Sylvestri: « Prodierunt (Commentaria) ab ejus morte » (quae accidit anno 1528), seorsim et sine textu » S. Doctoris, Parisiis, 1552; in folio Lugduni, » 1567, et Antuerpiae, 1568; postea, cum S. Thomae Operum editionibus generalibus (tomo IX) » cum ipsa Summa contra Gentes ». In veneta laudata editione, post Ferrariensis nuncupatoriam, prostat Joann.-Baptistae Egnatii Epistola ad Lectorem, ubi de Aquinatis opere sic pronuntiat Vir doctissimus: « Quod opus, ad multorum Veterum exemplum conscriptum, sic facile excellit ut nec Graeci nec nostri, quicumque in hoc curriculo desudarint, conferri cum Divo Thoma possint ». . .

. . . .

VII. Hebraica versio a J.-M. Ciantes elaborata; graeca a Demetrio Cydonio; itemque animadversiones.

Praestantiam operis satis indicant exoticae versiones ejus. Hebraicam primo loco memoro, quam Josephus-Maria Ciantes, patricius romanus, minervitani Praedicatorum Ordinis Coenobii alumnus, concinnavit. Typis ea Romae vulgata est, anno 1571, ex Typographia Jacobi Phaei, Andreae filii, in folio, sub hoc titulo: *Summa Divi Thomae Aquinatis, Ord. Praed., contra Gentiles, quam hebraice eloquitur Josephus Ciantes Romanus, Episcopus Marsicensis ex eodem Ordine assumptus.* Liber est typis hebraicis non punctatis editus, ac latinis, qui sibi e regione in qualibet pagina per columnas geminas divisa respondent. Extant primi libri tres, quartus desideratur.

Graecam versionem praestant codices mss. quos adnotat Iacobus Echardus in bibliothecis adservari, vaticana, regia parisiensi, Caesareo vindobonensi, veneta S. Marci, itemque SS. Joannis et Pauli. De codicibus Bessarionis Cardinalis in eadem veneta S. Marci Bibliotheca sic habet laudatus Echardus: « Laudatur (idem opus *contra Gentiles* graece versum) et Venetiis, inter libros Cardinalis Bessarionis, codd. tribus fol., par. papyr. in quorum uno liber, in altero I et II, in tertio tres libri ». Num integrum opus hi codices complectantur Echardi verba non patefaciunt. Rem clarius manifestat index, si accuratus quidem sit, qui typis prodiit Venetiis, fol., anno 1740, studio et cura Antonii M. Zanetti, bibliothecae custodis, et Antonii Bongiovanni, J. U. D. Addiscimus enim in cod. CXLV contineri S. Thomae aquinatis contra Gentes librum tertium, in cod. CXLVIII librum primum, secundum et quar-

ı, et in cod. CXLIX, librum primum et secun-
n. Hinc vero integrum praestantissimum opus
ervat graece versum veneta S. Marci bibliotheca,
:r Cardinalis Bessarionis Codices.

Non ipsum praestant opus codices vindobonen-
sed *capita* quaedam *miscellanea XLV*, decerpta
*libris quatuor de Veritate Fidei Catholicae con-
Gentiles, et ex ejusdem* (Thomae) *Summa
:ologiae*. Consule ipsos codices a Nesselio recen-
s, CCXLIII, num. 4, et CCLVI, num. 4. Primum
ıt inscribitur et incipit per hac verba: Θωμᾶ
ἰίνου (leg. Ἀκουίνου) λόγοι τῆς θείας σαρκώσεως.
ιθέσεις κατὰ τῆς θείας σαρκώσεως. Ἀλλ' οἱ τῇ
:ι ἀντικείμενοι τοιαῦτά τινα ἀντεπάγουσι τῇ
ι σαρκώσει. Θεὸς οὔτε σῶμα ἐςὶν, οὔτε δύναμις
ϊώματι, κ. τ. λ. *Thomae aquinatis rationes divi-
Incarnationis. Oppositiones contra divinam
ırnationem. Sed qui fidei adversantur talia quae-
ı contra divinam Incarnationem adducunt: Deus
est corpus neque virtus in corpore, etc.* Decer-
haec sunt ex quadragesimo capite libri quarti
tra Gentes, ubi sic ait Aquinas: « Sed contra
c Catholicae Fidei sententiam plures difficultates
ırrunt, queis adversarii Fidei Incarnationem im-
nant. Ostensum enim est in primo quod Deus
ue corpus est neque virtus in corpore, etc. »
c habeo vindobonensibus codicibus opus inte-
m *Contra Gentiles* non exhiberi. Fallitur etiam
ardus qui putat praefata *miscellanea capita* vel
ıres esse *Quaestiones* Tertiae Partis *de divina
ırnatione*, vel *Quaestiones inter Disputatas de
one Verbi Incarnati*.

Veneta SS. Joannis et Pauli bibliotheca codices
s possidet, qui graecam versionem ejusdem ope-
continent. Ambo chartacei sunt, alter numero
et alter numero 72 notatus. Librum tertium et
rtum posterior codex complectitur. Titulos ac-

cipe: Θωμᾶ τοῦ. σοφωτάτου γεγονότος Λατίνοις διδασκάλου θεολογίας, κατὰ Ἑλλήνων βιβλίον τρίτον. *Thomae sapientissimi apud Latinos magistri Theologiae, Contra Gentiles liber tertius.* Τοῦ αὐτοῦ Θωμᾶ Κατὰ Ἑλλήνων βιβλίον τέταρτον. *Ejusdem Thomae Contra Gentiles liber quartus.* Integrum utrumque librum graece versum continet codex.

Libri quatuor extant in codice priore, ut sequitur: 1. Τοῦ σοφωτάτου Θωμᾶ, τοῦ παρὰ Ῥωμαίοις Μαίςρον τῆς ἱερᾶς τῶν Χριςιανῶν γεγονότος θεολογίας, περὶ τῆς ἐν τῇ καθολικῇ πίςει ἀληθείας, καὶ κατὰ αἱρέσεων τῶν ἐναντιουμένων αὐτῇ. *Sapientissimi Thomae, qui apud Latinos fuit sacrae Christianorum theologiae Magister; de Catholicae Fidei veritate, et contra haereses quae illi quidem adversantur.* Vox Μαίςρος, sive Μαίςρου, legitur in Glossario ad Scriptores mediae et infimae Graecitatis apud Ducangium. Verba illa καὶ κατὰ αἱρέσεων, *et contra haereses,* indicant quartum operis librum, qui contra Haereses, quas Heterodoxi commenti sunt, totus insumitur. Hinc frustra Echardus, titulum similem Codicis vaticani recensens, « indicandum Romanis relinquit quale opus sit ». 2. Τοῦ αὐτοῦ σοφωτάτου Θωμᾶ βιβλίον Β; *ejusdem sapientissimi Thomae liber secundus.* 3. Παρεκβολαὶ ἐκ τοῦ Κατὰ Ἑλλήνων τρίτον βιβλίου τοῦ σοφωτάτου Θωμᾶ, ἅπερ ἐκ τῆς [ῥωμαϊκῆς] διαλέκτου εἰς τὴν ἑλλάδα μετήνεγκεν ὁ σοφώτατος κύριος Δημήτριος ὁ Κυδώνης. *Excerpta ex tertio libro Contra Gentiles sapientissimi Thomae, quae ex latino graece transtulit sapientissimus Demetrius Cydonius.* 4. Τοῦ σοφωτάτου Θωμᾶ βιβλίον τὸ Δ, ὅπερ ἐκ τῆς τῶν Λατίνων διαλέκτου εἰς τὴν ἑλλάδα μετήνεγκεν ὁ σοφώτατος καὶ λογιώτατος κύριος Δημήτριος ὁ Κυδώνης. *Sapientissimi Thomae liber quartus; ex latino graece vertit sapientissimus et eruditissimus Dominus Demetrius Cydonius.*

Mutilus est quartus hic liber, itemque secundus.

imus et tertius capita complectuntur omnia, ut exemplis latinis; alia tamen integre in graecum nslata, alia non integre. In libro tertio capita nulla, quae omissa loco suo fuerant, in libri ce adjecta leguntur. Hinc bis haec verba: Τέλος τρίτου βιβλίου τοῦ σοφωτάτου Θωμᾶ; et iterum: λος τοῦ τρίτου βιβλίου τοῦ μακαρίου Θωμᾶ.

Graecae versionis auctorem jam vides Demem Cydonium, quem etiam exhibet codex regiae liothecae parisiensis apud Echardum. Cum autem codicibus et apud Cantacuzenum, dictum Demem legerit Joann. Albertus Fabricius, ὁ Κυδώνη, colndum esse putat (Biblioth. Graec. l. v, c. 43, num. , ita Demetrium potius appellatum, quam Cydom a Cydonia, insula Cretae. At, venetis in codici nostris, dicitur Demetrius, ὁ Κυδώνης. Utut sese habeat, Cydonium cognomine proprio appellatum m arbitrantur aliqui, aliique a Cydonia Cretae, ubi nicilium habuerit; hisque thessalonicensis patria litur, et his byzantinus, ut admonet idem Fabri loco citato. Lucis usura adhuc fruebatur, anno 84. Hanc illi graecam versionem adjudicant Guilnus Cave, Fabricius caeterique scriptores frentius. Consule Echardum, qui plura docet.

VIII. Solidissimae S. Thomae doctrinae specimen in eo argumento quod Religionis revelatae veritatem spectat: ac primo naturae lumine non omnes possunt veritates ad Deum pertinentes innotescere.

Doctrinae solidissimae et amplae eruditionis Tho aquinatis, quae in hoc adversum Gentiles opere ent, specimen exhibere in eo mihi liceat sumponderis argumento quod negotium Religionis elatae spectat. Ævo priore ac novissimo, erupet homines impii, qui Deistae audiunt, unam

profitentes, si ita quidem sit, Naturalem quam vocant Religionem, omnemque Revelatam infitiantur. Luculentissimae prodierunt apologiae, quae nobile argumentum eleganti methodo, eruditione omnigena et invicto rationum robore pertractant. Quid vero? Nihil utique dictum quod ingenium Thomae non ante excogitaverit paucisque verbis non expresserit.

Rei periculum facere praestat, ex uno, quo de agimus, opere selectis collectisque documentis. Ac primo constituendum naturae lumine non omnes posse veritates ad Deum pertinentes innotescere. Quod notum compertumque ut fiat, duo sunt ad examen vocanda: Quid sit naturalis ratio; quaenam ejus vires? Illa est cujus principium, quod etiam lumen appellatur ab aliis, ex sensibilibus desumitur creatisque rebus. Rem creatam hoc loco praecipue maximeque intelligo creatam ipsam mentem ejusque affectiones, quas intimo saltem sensu, aut per conscientiam sine dubio, viribus nativis novit Angelus vel anima separata, vel homo, atque magis minusque expressa reflexione nosse valet. Hinc Thomas ait (l. 1, c. 3), Angelus, per suam substantiam quam novit, « in Dei cognitionem ducitur naturali cognitione », eorumque notitiam comparat cum quibus cognationem habet aut relationem. Par est animae separatae et hominis ratio; ac praeterea « intellectus nostri secundum modum praesentis vitae (verbis utor ejusdem Aquinatis loco citato), cognitio etiam a sensu incipit », vel « ex rebus sensibilibus (ut ait, c. 8) humana ratio cognitionis principium sumit ». Naturalis ergo ea est mentis creatae cognitio, cujus principium aut lumen ex ipsa mente creata rebusque sensibilibus hauritur.

His vel suiipsius vel rerum sensibilium fecundata perceptionibus aut ideis creata mens, vires exerit paulo efficaciores ad alias aliasque comparandas notiones rerum, quae sunt connexae vel simi-

s vel etiam contrariae, singulares et communes ac agis minusque amplas; idque efficitur multiplici odammodo facultate, quae adest ampliatione et iminutione, transferendo et accommodando, aggregatione et abstractione, comparatione et ratiocio. Ad divina cum adsurgitur, ducta ab effectibus gumentatione, duplex alia praesto est facultas, firmatio et remotio; quarum altera Deo adtribuius perfectiones omnes quas inesse creaturis deehendimus; simulque, alterius ope, a Deo removnus creaturarum imperfectiones. Rem hanc pleue illustres philosophi diligentissime exequuntur. longo latoque admonere praestat quod, Angelos inac homines, intercedit discrimen; nam istis imperta ratiocinatio convenit, qua ab ignotis ad notoria ocedimus; perfectior illis adseritur discursus, quem *tualem* appellant, absque actuum multiplicitate. haec satis innuere hoc loco.

Illud est firmissime tenendum, naturalem creaum mentium illam esse cognitionem cujus prinium aut lumen sumitur ex ipsis creatis mentibus ex rebus sensibilibus; adeoque naturalem rerum irum ac Dei creatoris cognitionem commensum iere cum rebus ipsis creatis, ex quibus nativum ien hauritur. Rem in hominibus explanat Sans Thomas (Part. I. Q. LXXXIV, art. 7, ad 3): ncorporea, inquiens, quorum non sunt phantasta, cognoscuntur a nobis per comparationem ad pora sensibilia quorum sunt phantasmata; sicut itatem (quae non est sensibilis) intelligimus ex sideratione rei (sensibilis) circa quam veritai speculamur; Deum autem cognoscimus, ut nysius dicit, ut causam, per excessum (supra corporeas et sensibiles atque creatas) et per iotionem (imperfectionum quae rebus corporeis sensibilibus et creatis insunt). Alias etiam inporeas substantias, in statu praesentis vitae, co-

gnoscere non possumus, nisi per remotionem vel aliquam comparationem ad corporalia ». Breve documentum habes, quod exemplis aptisque animadversionibus amplificatum in latissimos redegere tractatus philosophi.

Cum haec sit naturalis ratio mentis cujusque creatae, jam facili negotio expediri altera quaestio potest, quae rationis naturalis vires investigat, cum circa Deum ac ea quae Dei sunt versatur. Quaestionem dirimit in homine S. Thomas (c. 3, citato): « Intellectus nostri, secundum modum praesentis vitae, inquiens, cognitio a sensu incipit. Et ideo (Deus) et ea quae in sensum non cadunt non possunt humano intellectu capi, nisi quatenus ex sensibus eorum cognitio colligitur. Sensibilia autem ad hoc ducere intellectum nostrum non possunt, ut in eis divina substantia videatur *quid sit*, cum sint effectus causae virtutem non aequantes. Ducitur tamen ex sensibilibus intellectus noster in divinam cognitionem, ut cognoscat de Deo quia est, et alia hujusmodi quae oportet attribui primo principio ». Angelica naturalis cognitio Dei perfectior: at neque ipsa penitius introspicere Deum potest. Thomae accipe verba ibidem: « Cognoscit quidem Angelus Deum ex nobiliori effectu quam homo, quanto ipsa substantia Angeli, per quam in Dei cognitionem ducitur naturali cognitione, est dignior rebus sensibilibus et etiam ipsa anima, per quam intellectus humanus in Dei cognitionem ascendit..... Non autem naturali cognitione Angelus de Deo cognoscit quid est, quia et ipsa substantia Angeli, per quam in Dei cognitionem ducitur, est effectus causae virtutem non adaequans ». Certissimam thesim in Angelo et in homine aliis verbis Thomas illustrat (l. 1, c. 8): « Res quidem sensibiles (et creatae), ex quibus humana (et alia creata quaecumque) ratio principium sumit, aliquale vestigium

se divinae imitationis retinent (videlicet quod nt et bonae sunt), ita tamen imperfectum quod declarandam ipsius Dei substantiam omnino insfficiens invenitur. Habent enim effectus suarum usarum, suo modo, similitudinem, cum agens at sibi simile; non tamen effectus ad perfectam entis similitudinem semper pertingit. Humana tur (et creata) ratio, ad cognoscendum fidei ·itatem, quae solum videntibus divinam substanm potest esse notissima, ita se habet quod ad n potest aliquas veras similitudines colligere; ae tamen non sufficiunt ad hoc... quod per se ellecta comprehendatur, aut percipiatur cujusmoest in se ».

Ideas innatas invexit olim philosophia platonica, um Cartesius demum instauravit. Imo Essentiam inam Nicolaus Melebranchius statuit, quae menti atae unita seipsam utcumque intuendam exhibeat rerum creatarum sit archetypa idea. Hinc lumen ponat quispiam), quo mens creata cognoscit, cognitionis principium ab hisce innatis ideis vel m ab Essentia divina desumitur. Quidni ultra lies, quos constituimus, sese protendere vires creatae ntis valeant? Id sane reposuerim ego non esse um consilium qui hujusmodi ideas invexerunt. atam mentem intima conscientia seipsam nosse ntur illi; et hinc sine dubio cognitionis illius ıcipium sumitur, quae naturalis est ac appella- Itaque quidquid ideae innatae aut ipsa divina entia exhibeant ac repraesentent, id omne exhitur oportet ac repraesentetur ad efficiendam nalem cognitionem, cum quodam commensu ad ıram et modum ipsius creatae mentis, ex qua ıralis ejusdem cognitionis hauritur lumen sumique principium. Quid enim est v. g. ens perfeimum quod menti obversatur, nisi res quaedam ua imperfectiones removemus quas novimus, et

in quam perfectiones omnes refundimus quas in creaturis deprehendimus? Quid est etiam infinitum, nisi quod per additionem partium aut perfectionum ita concipimus ut eadem in additione finis non innotescat? Si quid amplius denique philosophi velint, involuta et confusa entis perfectissimi et infiniti notio fuerit, quam evolvi et explicari oporteat, facta cum rebus sensibilibus creatisque comparatione. Quo pacto « insitam » nobis Thomas docet (Part. I, Q. II, art. 2, ad I.) notionem Dei « in aliquo communi » sub « quadam confusione », v. g. « beatitudinis ».

Conséctarium quod ex his documenti fluit his proponitur verbis a S. Thoma ibidem. « Sunt igitur intelligibilium divinorum quaedam quae humanae rationi sunt pervia, quaedam vero quae omnino vim humanae rationis excedunt ». Utramque Paulus Apostolus divinarum veritatum classem distinguit, docetque naturae vires ad alteram attingendam pares, impares ad alteram. Ad primum genus pertinent quae sequuntur verba (ad Romanos 1, 19): *Quod notum est Dei* (sive quod lumine naturali nosci de Deo potest) *manifestum est in illis* (Gentilibus); *Deus enim illis manifestavit.* Quo fiat modo naturalis haec manifestatio edisseritur (vers. 20): *Invisibilia enim ipsius, a creatura mundi, per ea quae facta sunt, intellecta conspiciuntur, sempiterna quoque ejus virtus et divinitas.* Naturalem Dei cognitionem docet Apostolus originem sumere *a creatura mundi* vel *per ea quae facta sunt;* quatenus rerum conditarum notiones aut perceptiones aut ideae, quae ministerio sensum ac mentis reflexione in seipsam, comparatae nobis insunt, non modo res ipsas conditas repraesentant, sed mentem quoque excitant ut in notitiam adsurgat Creatoris.

Genus alterum divinorum intelligibilium, quae

mino vim humanae aut creatae mentis excedunt ·ba Apostoli indicant (I. Cor. 11, 7 et 9): *Lo-imur Dei Sapientiam* (Trinitatem personarum, ;arnationem Filii Dei, Deum videndum in futura a sicuti est); *scriptum est enim* (*Isai.*, 64, 4) *od oculus non vidit, nec auris audivit, nec in* · *hominis ascendit, quae praeparavit Deus iis* *diligunt illum.* Haec vero (vers. 10): *Nobis* *elavit Deus per Spiritum suum.* Cur per Spiri-n suum? *Spiritus enim omnia scrutatur, etiam* *ofunda Dei.* Haec igitur profunda Dei nonnisi ritus ejus manifestare potest. Aptissimum accipe ;mplum (vers. 11): *Quis enim hominum scit* *ae sunt hominis, nisi spiritus hominis, qui in eo* ? *Ita et quae Dei sunt, nemo cognovit, nisi Spiri-* *Dei.* Secreta cordis humani, nonnisi abs spiritu ninis qui novit ea, manifestantur. At profunda i, non solum arcana voluntatis ejus libera de-ta, verum etiam ipsa Dei natura et ejus attri-a, cujusmodi sunt in se, si comparentur ad na-alem creatae mentis cognitionem quae sumitur iis quae facta sunt, inter secreta computari de-it, quae nonnisi a Spiritu Dei, qui novit ea, nifestari ac revelari possunt.

IX. Istas veritates revelare gratuito favore potuit Deus; itemque alias quae eodem naturae lu-mine investigari possunt.

Dantur ergo profunda Dei, dantur veritates ad im pertinentes, quas nativae creatarum mentium ·s attingere non valent. Opus est revelatione ritus Dei. Num haec repugnet Divina revelatio? ι per sese spectata contradictionem involvit ex-etque nullam. Neque praeterea contradictorium impossibile est produci a Deo sonos in aere, aut tus in organo auditus excitari, aut signa quae-a alia conspicienda praeberi, aut imprimi per-

ceptiones in anima, ut hisce modis veritates innotescant hominibus, quas ipsis manifestare Deo placuerit.

Haec vero supremi Numinis bonitatem et sapientiam maxime decet revelatio plurimasque hominibus utilitates affert. Aptissimas hujusmodi utilitatum ac decentiae rationes accumulant qui divinae revelationis ac Religiones revelatae vindicias egerunt. Illas omnes compendio collectas profert Aquinas (c. 5). Adsurgit enim desiderium hominis « ad altius bonum quam experiri in praesenti vita possit humana fragilitas »..., hominesque « a sensibilium delectationibus » eo validius « ad honestatem perducuntur, quod esse alia bona his sensibilibus potiora noverint; quorum gustu multo suavius qui vacant activis vel contemplativis virtutibus, delectantur ». Imo etiam « verior Dei cognitio » habetur; « tunc enim solum vere Deum cognoscimus, quando ipsum esse credimus supra omne id quod de Deo cogitari ab homine possibile est », cum sane « naturalem hominis cognitionem Divina substantia excedat ». Hinc « firmatur in homine opinio », quae divinam deceat infinitam excellentiam. Accedit « praesumptionis repressio, quae est mater erroris. Sunt enim quidam tantum de suo ingenio praesumentes ut totam naturam divinam se reputent suo intellectu posse metiri, aestimantes scilicet totum esse verum quod eis videtur, et falsum quod eis non videtur. Ut ergo ab hac praesumptione humanus animus liberatus ad modestam veritatis inquisitionem perveniat necessarium » vel conveniens et utile « fuit homini proponi quaedam divinitus, quae omnino intellectum ejus excederent. » Quid? Quod « rerum nobilissimarum cognitio, quantumcumque imperfecta, maximam perfectionem animae confert ». Unde, « quamvis ea quae supra rationem sunt ratio humana plene capere non possit, tamen multum sibi perfectionis acquiritur si saltem ea qualitercumque teneat fide ».

Hisce praecipue argumentis nobile ingenium homae agebat ut divinis attributis consonam noisque maxime utilem suaderet revelationem qua upremum Numen veritates divinas, quae nexum ecessarium aut sufficientem non habent cum iis uae facta sunt neque per ea quae facta sunt inotescere possunt, voluerit, sicuti poterat, proponere : manifestare. Praesto sunt etiam et decentiae et tilitatis rationes, ut eadem divina revelatio ad eas uoque protenderetur veritates quae humanae raonis inquisitioni perviae dicuntur. Quarto ejusdem bri primi praecedente capite rem hanc illustrat anctissimus Doctor. Si namque veritates id genus aturali duntaxat rationi inquirendae relinquuntur, :queretur quod « paucis hominibus Dei cognitio iesset ». Plurimi, « propter complexionis indisɔsitionem » minus apti sunt ad sciendum. Impeiuntur alii, « necessitate rei familiaris », quomius « otio contemplativae inquisitionis » potiri queant, ut ad summum fastigium humanae inquisitionis ertingant, Dei scilicet » ejusque attributorum notiam. Laborant alii « pigritia » qua renuunt iagnos » adsumere « labores studii », sine quibus ad praedictae veritatis inquisitionem perveniri non otest ». Vel « illi » praeterea « qui ad praedi.ae veritatis cognitionem aut inventionem pertinerent, vix post longum tempus » id adsequerentur, tum propter hujusmodi veritatis profunditatem », ım propter necessarium multiplicum cognitionum raevium apparatum, tum propter « passionum iotus » quibus anima commota « non est apta l tam altae veritatis cognitionem ». Quid ergo? Remaneret humanum genus.., in maximis ignoranae tenebris, cum Dei cognitio, quae homines iaxime perfectos et bonos facit, nonnisi quibusam paucis, et his paucis etiam post temporis lon.tudinem, proveniret ».

Neque praetereas « quod investigationi rationis humanae plerumque falsitas admiscetur, propter debilitatem intellectus nostri in judicando et phantasmatum permixtionem ». Hinc facillime accideret primo quod « apud multos in dubitatione remanerent ea quae sunt verissime etiam demonstrata, dum vim demonstrationis ignorant, praecipue cum videant a diversis qui sapientes dicuntur diversa doceri ». Contingeret etiam « inter multa », scilicet, vera, « quae demonstrantur, immisceri aliquando aliquid falsum quod non demonstratur, sed aliqua probabili vel sophistica ratione asseritur, quae interdum demonstratio reputatur ». Hisce vitiis et absurdis tota scatet veterum Gentilium philosophia, quae divinas veritates, caeteroqui pervias lumini naturali, aut minime adsecuta est aut erroribus et commentis turpissimis immixtas proponit. « Et ideo oportuit, per viam fidei, fixa certitudine, ipsam veritatem de rebus divinis hominibus exhiberi...., ut sic omnes de facili possent divinae cognitionis participes esse, et absque dubitatione et errore ».

Jam collige intelligibilium divinorum alia distingui oportere, quae nativum rationis creatae lumen per sese spectatum non excedunt; alia vero, quae nonnisi gratuito divinae revelationis favore innotescere possunt. Qua in re labi nonnullos animadverto inter heterodoxos Religionis revelatae vindices qui, necessariam ac utilem hominibus revelationem divinam vindicantes, argumentum sumunt veluti praecipuum ex eo corruptionis et ignorantiae statu in quo nasci homines experimur. At splendidum ac vegetum et efficax fuerit nativum creatae mentis lumen; sunt absque dubio veritates, ad Deum pertinentes, quae illud omnino excedunt.

X. *Utrasque veritates reipsa Supremum Numen revelavit.*

Divinae revelationis, quae utriusque generis veritates divinas patefaciat, possibilitas innotescit, decentia, utilitas. An se suaque, sive humanae rationi pervia per ea quae facta sunt, sive rationis humanae perquisitionem omnem excedentia, detegere ac revelare voluerit Supremum Numen, quaestio facti est. Hujusce Revelationis extantiam, revelataeque Religionis veritatem adserunt Hebraei et Christiani, Librosque proferunt ex divina, ut ajunt, inspiratione conscriptos, qui divinam complectuntur revelationem: divinas nempe veritates fide tenendas, cultum peculiarem exhibendum Deo moresque hominum in ordine naturali et in ordine superiori gratiae componendos.

An argumenta praesto fuerint quae Deum haec voluisse omnia revelare suadeant prudenti cordatoque cuique? Plurima sunt ac luculentissima, quae rei conditio patitur, quibus nempe quaestiones, quae facti alicujus extantiam vocant ad examen, felicius ac solidius expediri unquam possunt. Pro sua virili rem agit accuratissime S. Thomas, capite sexto, ubi ea doctrinae semina spargit omnia quae postea viri docti evolventes ac declarantes et amplificantes, latissimas adornarunt apologias adversum impios Divinae Revelationis revelataeque Religionis hostes. Integrum affero textum: « Divina Sapientia, ad confirmandum ea quae naturalem cognitionem excedunt, opera visibiliter ostendit, quae totius naturae superant facultatem; videlicet in mirabili curatione languorum, mortuorum suscitatione, caelestium corporum mirabili immutatione, et quod, est mirabilius, humanarum mentium inspiratione, ut idiotae et simplices, dono Spiritus Sancti

» repleti, summam sapientiam et facundiam in instanti » consequerentur ». Sed illud animadversione dignissimum, « praedictae probationis efficaciam, » non armorum violentia, non voluptatum promis- » sione et, quod est mirabilissimum, inter persecu- » torum tyrannidem, innumerabilem turbam non » solum simplicium, sed etiam sapientissimorum » hominum, ad fidem Christianam convolavisse ». Quid est vero haec fides Christiana? Illa nempe « in qua omnem humanum intellectum excedentia » praedicantur, voluptates carnis cohibentur, et » omnia quae in mundo sunt haberi contemptui » docentur. Quibus animos mortalium assentire et » maximum miraculum est et manifestum divinae » inspirationis opus, ut, contemptis visibilibus, sola » invisibilia cupiantur ». Quonam vero modo haec acciderint, quae nemo excogitasset? « Hoc autem non su- » bito neque casu, sed divina dispositione factum esse » manifestum est ex hoc quod hoc se facturum multis » ante Prophetarum praedixit oraculis, quorum libri » penes nos in veneratione habentur, utpote nostrae » fidei testimonium adhibentes ». Inquies fortasse signa et portenta afferri, quae sub oculos nostros non cadunt. Nonne vero « haec tam mirabilis » mundi conversio ad fidem Christianam (quam » oculis intuemur), indicium certissimum fuerit » praeteritorum signorum, ut ea ulterius iterari » necesse non sit, cum in suo effectu appareant » evidenter? Esset autem omnibus signis mirabilius » si ad credendum tam ardua, ad operandum tam » difficilia et ad sperandum tam alta, mundus abs- » que mirabilibus signis inductus fuisset a simpli- » cibus et ignobilibus hominibus; quamvis non » cesset Deus etiam nostris temporibus ad confirma- » tionem fidei, per Sanctos suos miracula operari ».

Paucis collecta habes argumenta omnia quae adduci unquam possint ac debeant ad hanc facti

quaestionem dirimendam: Num se Deus suaque hominibus immediata revelatione manifestaverit? Argumenta intelligo omnia: insita alia, quae ex ipsis Doctrinae revelatae characteribus ducuntur; alia adscititia et extranea, quae depromi solent ex illorum conditione, qui se divinitus inspiratos praeferebant, ex editis miraculis, ex Prophetiarum eventu, conversione mundi, Religionis propagatae modo, persecutorum tametsi furentium imbecillitate, constantia Martyrum, ac perenni omnium saeculorum testimonio. Innumerae prostant elegantissimae ac robustae vindiciae, quibus hoc argumentum viri illustres, veteres et recentes, illustrant, in arenam descendentes adversum Divinae Revelationis hostes; nihil vero dictum, nihil praeclarissimis eorum in dissertationibus propositum, quod noster Aquinas non delineaverit. Perenne omnium saeculorum testimonium memoravit, ut inde pateat non solum jus divinum quod veritates nativum creatae mentis lumen excedentes complectitur, genuinis traditionibus confirmari debere, tamquam aptissimis argumentis, verum jus etiam ipsum naturale, utpote a Deo quoad plurimas veritates per sese nativo lumini pervias revelatum, earumdem traditionum auctoritate et populorum consensu exponi et illustrari maxime posse ac debere.

XI. Perperam objiciuntur quae Mysteria revelata jactabant Gentiles ac jactant Mahumetani.

Inconcussam hujusmodi argumentorum vim attenuare nituntur impii, tum primo exemplum objicientes falsae Religionis, vel Gentilium vel Mahumetis, longe lateque propagatae, tum praeterea Mysteria fidei nostrae, veluti rationi adversa, caeterisque veritatibus, quae naturali innotescunt lumine, contraria traducentes. Nullum non movent lapidem

Deistae, ut haec argumenta duo exaggerent; quorum vim, si qua est, pro virili agunt Christiani Scriptores doctissimi, ut elidant ac profligent. Labores eorum ac praestantissima edita opera nemo satis commendaverit; sed in hanc messem auspicatissimo jam falcem suam miserat Aquinas.

Quid enim Mahumetem ejusque religionem obtrudis? Hic alia via processit, inquit Aquinas, eodem in libro primo eodemque capite sexto: « Carnalium » voluptatum promissis, ad quarum desiderium car» nalis concupiscentia instigat, populos illexit. Praece» pta etiam tradidit promissis conformia, voluptati car» nali habenas relaxans, quibus in promptu est a » carnalibus hominibus obediri. Documenta etiam » veritatis non attulit, nisi quae de facili a quo» libet mediocriter sapiente, naturali ingenio, co» gnosci possint; quin potius vera quae docuit » multis fabulis et falsissimis doctrinis immiscuit. » Signa etiam non adhibuit supernaturaliter facta » quibus solum divinae inspirationi conveniens tes» timonium adhibetur, dum operatio visibilis, quae » non potest esse nisi divina, ostendit doctorem » veritatis invisibiliter inspiratum; sed dixit se in » armorum potentia missum; quae signa etiam la» tronibus et tyrannis non desunt. Ei etiam non » aliqui sapientes in rebus divinis, et de divinis » et humanis exercitati a principio crediderunt, sed » homines bestiales in desertis morantes, omnis » doctrinae divinae prorsus ignari, per quorum » multitudinem alios armorum violentia in suam » legem coegit. Nulla etiam divina oracula prae» cedentium Prophetarum ei testimonium perhibent, » quin potius quasi omnia Veteris et Novi Testa» menti documenta fabulosa narratione depravat, » ut patet ejus legem inspicienti. Unde astuto con» silio libros Veteris et Novi Testamenti suis se» quacibus non reliquit legendos, ne per eos fal-

» sitatis argueretur ». Opera perlege, quae contra Alcoranum plurima ac solidissima prodiere; quae Viri doctissimi amplo versant tractatu argumenta ad haec ab Aquinate proposita capita redigi omnia proprio experimento constabit.

Pari convellitur rationum vigore religio aut superstitio Gentium. Tota innititur incertis et fallacibus hominum traditionibus quas ab ignorantia, aut errore, aut prava affectione animi, aut fraude doloque invectas probari et evinci potest. Vitia probantur ac turpitudines in disciplina morum; eademque vel ipsis hominibus indigna Deo Diisque attribuuntur. Numina suprema plura atque inter se adversa multiplicantur, ac debitus uni Deo cultus transfertur in homines, in sidera, in elementa, in vilia naturae et hominum opera. Deque Deo ejusque attributis si quae veritates, erroribus putidissimis immixtae proponuntur. Summa hujusce rei capita innuo, quae ipse Thomas in operis, quo de agimus, decursu uberius pertractat; eademque, non alia, amplificarunt alii.

XII. Rationi naturali adversa non sunt Mysteria Fidei christianae.

Mysteria fidei christianae pugnare contra rationem contendunt postremo Religionis revelatae hostes, minime abnuit Petrus Baylius. Impium illorum consilium est ut Mysteria fidei, sicuti rationi adversa, ita tamquam falsa et commentitia rejiciant. Ea mente rationis pugnam cum fide admittere se profitetur Baylius, ut ipsius fidei triumphos de prostrata ratione canat. Hanc illum simulasse pietatem gravissima suspicio est, ac illud etiam impium ipsi consilium insedisse, ut fidei, quam ait rationi obsistere non valere, vanitatem obtruderet nihil tale cogitantibus.

Utramque pugnam validissime pugnavit S. Tho-

mas aquinas. Contra Baylium est quae constituta capite septimo thesis legitur his verbis: « Quamvis » praedicta veritas fidei christianae capacitatem hu- » manae rationis excedat, haec tamen quae ratio » naturaliter indita habet, huic veritati (fidei chri- » stianae) contraria esse non possunt ». Naturales veritates intellige, quas mens creata cognoscit lumine ex iis hausto quae facta sunt, sive ex reflexione suiipsius, sive ex rerum sensibilium perceptione. Aliae sunt, quae vocibus rite expositis intimum ac immediatum exhibent nexum subjecti et attributi; aliaeque, quae ratiocinio colliguntur. Ad hanc posteriorem classem pertinent veritates aliquae divinae quae ex effectibus notae fiunt, supremi principii extantia, virtus ejus omnipotens, ac alia attributa quae supremo principio conveniunt. Mysteria fidei christianae pertinent ad Deum, minime per ea quae facta sunt cognitum, sed ad ipsum, cujusmodi est in se, quo ipsum modo ratio naturalis conspicere non valet, cum nullus effectus naturalis ipsum adaequet; neque ullum aut sufficientem, qui appareat, nexum exhibeat, ut inde ad ipsum, cujusmodi est in se, cognoscendum adsurgat.

Utrasque veritates admittit Baylius. Pugnam inter utrasque exerceri contendit ille, pernegat Aquinas; quod his evincit argumentis. Ac primo, « quae naturaliter rationi sunt insita », sive illa per evidentem demonstrationem nota fiant, sive immediatum subjecti nexum cum attributo offerant, « verissima esse constat, intantum ut nec ea esse falsa sit possibile cogitare ». Atqui vero « nec id quod fide tenetur, cum tamen evidenter divinitus confirmatum sit (sive cujus revelatio divina eo innotescat genere argumentorum quae num. X allata sunt), fas est credere esse falsum »; quod etiam, aut vera aut simulata pietate, ductus, fatetur Baylius. Hinc igitur, « quia solum falsum vero contrarium

est, ut ex eorum definitionibus inspectis manifeste apparet, impossibile est illis principiis quae ratio naturaliter cognoscit praedictam veritatem fidei contrariam esse ».

Ratio sequitur alia, aptissimo exemplo illustrata. Namque « illud idem, inquit Aquinas, quod inducitur in animum discipuli a docente », ipsa « doctoris scientia continet, nisi doceat ficte; quod de Deo nefas est dicere ». Atqui « principiorum naturaliter notorum cognitio nobis divinitus est indita, cum ipse Deus sit auctor nostrae naturae », ac rationem indiderit, quae veritates nonnullas per sese claras immediate cognoscit aliasque praeterea lumine priorum collustratas. Itaque « haec principia (omnesque veritates quas naturales appellamus) etiam divina Sapientia continet. Quidquid igitur » adversatur « principiis » ac veritatibus « hujusmodi, est divinae Sapientiae contrarium; non igitur a Deo esse potest. Ea igitur quae ex revelatione divina per fidem tenentur, non possunt naturali cognitioni esse contraria ».

Tertium profert S. Thomas momentum rationis: « Contrariis rationibus, inquiens, intellectus noster ligatur ut ad veri cognitionem procedere nequeat. Si igitur contrariae cognitiones nobis a Deo immitterentur (naturali pervia lumini altera, et altera revelationis lumine innixa), ex hoc a veritatis cognitione intellectus noster impediretur; quod a Deo esse non potest ». Baylianum monstrosum commentum de fidei pugna cum ratione luculentioribus argumentis nemo explosit unquam. Hinc vero colligendum Thomas docet, « quaecumque argumenta contra fidei Mysteria ponantur, haec ex principiis primis naturae inditis, per se notis (aliisque ex veritatibus naturalibus) non recte procedere. Unde nec demostrationis vim haberent, sed vel sunt rationes probabiles (et apparentes),

vel sophisticae; et sic ad ea solvenda locus relinquitur ».

XIII. Supra ipsam rationem attolluntur ac ordinem constituunt naturae quaelibet creatae superiorem.

Verissima fatebatur Baylius fidei christianae Mysteria, et nihilominus cum naturali ratione pugnare; pugnam hanc, quam putant, adsumunt, loco principii Deistae, ut inde conficiant eadem Mysteria falsa esse. Fidem inter ac rationem ostendit Aquinas pugnam exerceri nullam; unde principium statuit quo impios refellat, mysteriorum ac revelationis veritatem infitiantes. Praeter divina intelligibilia quae naturali rationi sunt pervia, alia docet distingui oportere quae naturali quidem rationi non adversantur, sunt attamen supra rationem. Diserte ait ille (c. 3) « aliqua intelligibilium divinorum » dari, quae humanae (creataeque cujusque) rationis penitus excedant ingenium; et (c. 7) « veritati fidei, tametsi humanae (et creatae) rationis capacitatem excedenti, non esse tamen contrarias (sive primas, sive inde illatas) veritates rationis naturali » pervias.

Id veritatum genus pertinet ad Deum, cujusmodi est in se. Atqui notitiam Dei, cujusmodi est in se, viribus nativis obtinere non valet mens creata. Nativum ejus lumen subministrant ea quae facta sunt; creata scilicet ipsa mens, quae per intimam conscientiam se novit ac sensibilia quaeque hausta per sensus. Haec vero, utpote effecta a Deo producta, ducunt in ejusdem cognitionem, tamquam primae causae; at eadem, utpote causae virtutem non adaequantes, ducere non possunt in ejusdem, cujusmodi est in se, notitiam adaequatam. Haec omnia Thomas locis jam memoratis; quibus efficitur intelligibilia divina dari verissima supra naturam.

Eorumdem intelligibilium veluti due distinguuntur classes. Sunt alia, quae necessarium nexum non habent cum natura; sed ea tamen cum naturali rerum ordine Deo placuit, pro suae Sapientiae consilio pro suaeque voluntatis nutu, colligare. Praesto exempla suppetunt in unione hypostatica, in originalis peccati propagatione, in Redemptione mundi per Jesum Christum, hominum adoptione in filios Dei hereditate aeterna, quae est visio clara in patria. Sunt alia vero, quae nexum habent cum natura seu cum effectis quae naturalia appellamus; qui tamen nexus rationi naturali non apparet. V. g., inter conditas creaturas tresque Sanctissimae Trinitatis personas nexus est necessarius, qualis causam inter et effectum intercedit, cum tres divinae personae creationis opus et aliud quodlibet ad extra simul peragant. Nexus attamen rationi naturali non apparet; quippe quae ab effectis quidem virtutem ac omnipotentiam colligit supremi conditoris; tribus tamen virtutem hanc et omnipotentiam unam eamdemque, absque divisione ac diversitate, inesse divinis personis nec utique novit neque nosse valet.

Cur ergo ratio naturalis, quae veritates hujusmodi, se consulta, perspectas habere nequit, easdem negaverit aut in Deo dari aut revelari a Deo posse aut revelatas non esse utpote commentitias? Ac primo « rerum ipsarum sensibilium plurimas nos proprietates ignoramus (verba sunt S. Thomae, ibidem, c. 3) earumque proprietatum quas sensu apprehendimus, rationem perfecte in pluribus invenire non possumus ». Hanc mentis creatae circa res ipsas naturales imbecillitatem amplissimo tractatu patefaciunt alii. Hunc « defectum in rebus cognoscendis » Aquinas noster paucis indicat, « quem, inquit, quotidie experimur ». An ergo vividiores tutioresque vires habeat ratio nostra ad ea Dei quae sunt perscrutanda ?

Imo « multo amplius illius excellentissimae substantiae transcendentis omnia intelligibilia humana ratio investigare non sufficit ». Cur ergo revelata Mysteria, ad excellentissimam substantiam quae omnia transcendit pertinentia, eo quod ea satis non capis neque rationes eorum compertas habes, veluti commentitia rejeceris? Imo divinae substantiae supra naturam creatam omnem excessus id necessario exposcit ut vires in natura non suppetant, quae ipsam, cujusmodi est in se, adsequantur, aut ea quae de ipsa, cujusmodi est in se, enuntiari possunt, attingere valeant. Mirum denique et absurdum foret si divina substantia ita creatae mentis nativo lumini innotesceret ut nihil de se suisque profundis posset hominibus et Angelis patefacere Deus, gratuito revelationis beneficio, quod ipsis non penitus compertum perspectumque esset.

Habet ratio naturalis, inquis, argumenta contra fidei Mysteria. Habet scilicet « rationes probabiles », reponit Aquinas, « vel sophisticas, ad quas solvendas locus relinquitur »; quod ipse Thomas egregie et uberrime praestitit in hoc adversum Gentes opere, in aliis passim. Haec sunt vero quae scripsit ille in eo quod versamus gravissimo Religionis negotio. Haec eadem, non plura, praestant, dilatant, amplificant suis in apologiis illustres doctique viri qui egregias revelationis divinae revelataeque Religionis vindicias egerunt.

DISSERTATIONIS FINIS

S. THOMAE AQUINATIS

DOCTORIS ANGELICI

OPUSCULA PHILOSOPHICA

PRAECIPUA

LIBER DE ENTE ET ESSENTIA

[Opusc. XXX.]



PROOEMIUM

Quia parvus error in principio magnus est in fine, secundum Philosophum (de Caelo et Mundo, 1, text. comm. 33 , Ens autem et essentia sunt quae primo in intellectu concipiuntur (1), ut dicit Avicenna

(1) *Ens autem et Essentia sunt quae primo in intellectu concipiuntur.*

De hac quaestione, quae est thesis de *primo cognito*, multum inter thomisticam et scotisticam scholas disputatum est. Has controversias summatim exponere operae pretium est; nam in illis eaedem agitantur difficultates circa quas recentiorum rationalistarum labor, ad quaestionem de *idearum origine* solvendam fere omnino versatur. Thomisticae doctrinae interpretem habemus Cajetanum, tractatus *de Ente et Essentia* commentatorem. Scotisticam expositionem praebet accuratam Crescentius Krisper, in suo de Scoti philosophia libro. Utriusque rationes praecipuas afferamus.

In quo stet quaestionis difficultas Cajetanus sic declarat: Universale duplicem habet totalitatem; est enim *totum definibile* et *totum universale*. Differunt autem hae totalitates tripliciter: 1. totalitas definitiva fundatur supra actualitates rei. totalitas autem universalis supra virtutem seu potestatem rei; 2. totalitas definitiva est in ordine ad superiora, si superiora habet; totalitas vero universalis est in ordine ad inferiora; 3. totalitas definitiva naturaliter est prior totalitate universali.

Et sicut universale habet duplicem totalitatem, ita ejus est duplex cognitio confusa et duplex distincta. Prima cognitio confusa ea est qua cognoscitur ut totum definibile, non resolvendo illud in partes definitivas; secunda cognitio confusa est ea qua cognoscitur ut totum universale, non componendo ipsum cum partibus subjectivis. Prima distincta ea est qua cognoscitur totum definitum, resolvendo ipsum in singulas partes definitionis, et haec respondet primae confusae; secunda distincta ea est qua cognoscitur totum univer-

(Metaphys., 5, init.) ideo primo, ne ex eorum ignorantia errare contingat, ad horum difficultatem ape-

sale componendo ipsum cum suis partibus subjectivis, et haec respondet secundae confusae.

Differunt autem duae cognitiones confusae inter se tripliciter: 1. quia prima cognitio respicit objectum ut totum definibile, secunda vero ut totum universale; 2. quia prima nullam notitiam distinctam ejusdem objecti secum compatitur idque tantum apprehendit sub ratione entis in communi. secunda vero compatitur secum notitiam distinctam objecti in eo quod est totum definibile; apprehendit enim objectum v. g. sub ratione animalis in communi, et ignorat animal in suis speciebus; 3. quia prima est naturaliter prior secunda. Ex his autem differentiis praedictae cognitiones diversimode denominantur; nam prima vocatur cognitio *confusa actualis*, eo quod per eam cognoscitur confuse id quod actualiter in objecto reperitur; secunda vero notitia *confusa virtualis* dicitur, eo quod per eam cognoscitur confuse id quod virtualiter in objecto includitur.

Duae cognitiones distinctae differunt etiam tripliciter: 1. quia prima cognitione penetratur res ut totum definibile, secunda vero ut totum universale; 2. quia prima compatitur secum ejusdem objecti aliquam cognitionem confusam universalem, scilicet utpote sibi non oppositam: secunda vero nullam confusam secum compatitur; cum notitia enim animalis in suis speciebus non stat ignorantia animalis in se; 3. quia, ut ex hac ultima consideratione patet, secunda distincta infert primam et non e converso. Ex his differentiis, prima vocatur notitia *distincta actualis*, quia per eam res penetratur secundum id quod actualiter in ea invenitur; secunda vero notitia *distincta virtualis*, quia per eam res cognoscitur secundum id quod virtualiter includitur in ea.

His positis, definiuntur et ordinantur praedictae cognitiones.

Definiuntur autem sic: *Confusa actualis* est cognitio qua absque penetratione cognoscitur id quod actualiter in objecto invenitur; *distincta actualis* est cognitio qua penetratur id quod actualiter in objecto invenitur; *confusa virtualis* est cognitio qua objectum secundum id quod in ipso virtualiter includitur, non perfecte cognoscitur; *distincta virtualis* est cognitio qua objectum penetratur secundum id quod virtualiter in ipso includitur.

Coordinationes harum cognitionum sunt istae: prima coordinatio est cognitionum confusarum actualium; secunda, confusarum virtualium; tertia distinctarum actualium; quarta, distinctarum

riendam dicendum est quid nomine *Essentiae et Entis* significetur, et quomodo in diversis invenian-

virtualium. In prima est cognitio qua cognoscitur substantia in seipsa, non penetrando tamen, et cognitio qua cognoscitur corpus ut corpus, et qua corpus animatum ut sic, et qua homo ut sic semper absque penetratione, idest absque hoc quod habeatur ratio formalis clara et resoluta. — In secunda sunt cognitiones oppositae supradictis, scilicet qua substantia, et qua corpus et qua animal, et qua homo quidditative cognoscuntur. — In tertia sunt cognitiones quibus substantia, corpus, corpus animatum et anima cognoscuntur, non componendo cum inferioribus. — In quarta sunt cognitiones his oppositae, scilicet qua substantia jam cum suis inferioribus perfecte cognoscitur, componendo totum universale. scilicet cum suis partibus, et qua corpus similiter cum suis partibus subjectivis penetratur,[1] et sic de aliis.

Cum autem ex dictis pateat quod ordo cognitionum confusarum actualium sit, via originis, prior caeteris, primum cognitum in ordine cognitionis confusae actualis erit primum cognitum simpliciter. « Et sic, ait Cajetanus, stat inter nos et Scotum difficultas in hoc, an in ordine cognitionis confusae actualis, via originis, primum cognitum sit ens, an species specialissima. »

Juxta Scotum, primum cognitum cognitione confusa actuali est species specialissima; juxta S. Thomam, ens est id quod intellectui nostro primo imprimitur. Hanc conclusionem sic probat Cajetanus, quibusdam quaestionibus praeviis solutis:

« Conceptus imperfectissimus omnium est primus, via originis; sed conceptus actualis confusus entis est conceptus imperfectissimus omnium; ergo est primus, via originis. Major patet, quia imperfectiora sunt priora, via generationis (*Metaphys.*, 6, text. comm. 15); minor etiam est de se evidens, quia omnis alius conceptus, cum addat ad entis conceptum, est perfectior illo, sicut totum sua parte. »

In primo ad Dialecticam prolegomeno, Crescentius Krisper adversam exponit opinionem, his Scoti verbis innixus: « Primum actualiter cognitum confuse, ordine originis, est species specialissima, cujus singulare efficacius et fortius primo movet sensum, sive sit audibile, sive visibile, sive tangibile. Quodcumque enim individuum fortius movet sensum, ejus species primo cognita est cognitione confusa; et hoc supposito quod singulare sit, in debita proportione, praesens sensui. » (*Scot. Comm. in libr. Sent. D.* 1, qu. 3, §. 2.)

Quod sic probat Crescentius Krisper, Scoti argumentis utens: « Intellectus, pro hoc statu, ad cognitionem ducitur

tur, et quomodo se habeant ad intentiones logicas, scilicet genera, species et differentias.

Quia vero ex compositis cognitionem simplicium accipere debemus et ex posterioribus devenire in priora, ut a facilioribus incipientibus convenientior fiat disciplina, ideo ex significatione entis ad significationem essentiae procedendum est.

a sensu; ergo primo illud cognoscit quod ei a sensu proponitur; sed in sensu est prius minus universale, quod est natura speciei specialissimae cum suis accidentibus sensibilibus: ergo, etc. — Ulterius: Causa naturalis non impedita agit ad ultimum suae potentiae, hoc est, producit effectum perfectissimum; sed species pomi v. g. et quaecumque potentia sensus vel intellectus sunt causae naturales; ergo producunt effectum perfectissimum quem possunt. Sed talis est cognitio naturae speciei specialissimae. Ergo primum cognitum est natura speciei specialissimae. Major patet, quia, si causa naturalis non statim produceret effectum perfectissimum quem potest, posset esse causa libera, quia non semper ageret quoties posset; nam potens producere effectum perfectissimum non produceret aliquando illum; sed hoc est contra naturam causae naturalis; ergo, etc. Minor etiam patet, quia species specialissima est perfectior specie subalterna; sic homo est perfectior quam animal; ergo et ejus cognitio est effectus perfectior. Unde proposito v. g. pomo, primum homo intelligit naturam et rationem specificam pomi, non vero genericam rationem fructus vel corporis. » (*Philosophia scholae Scot. prolegom.*, p. 1 et 2).

Haec et alia Scoti argumenta fuse solvit Cajetanus; quas interminabiles disputationes nec possibile nec utile est hic afferre. Adde quod, praetermissis scholae subtilitatibus, evidens et inconcussa remanet S. Thomae sententia, si hoc tantum attendatur: In qualibet cognitione confusa, sive de substantia sive de accidente agatur, quod cognoscitur est necessario distinctum; atqui, in prima cognitione confusa notitia entis in genere est necessario distincta; ergo ens est primum cognitum. Ens, ut dictum est, omnes categorias seu praedicamenta penetrat et transcendit; unde sequitur quod, in ordine distinctionum quo ad perfectam rei notitiam praedicando pervenimus, Ens est primum in cujus notitia fundantur omnes distinctiones subsequentes.

CAPUT PRIMUM.

Sciendum est quod, sicut Philosophus dicit (Metaphys., 5, text. comm. 13 et 14), ens per se dicitur dupliciter: Uno modo, quod dividitur per decem genera; alio modo, quod significat propositionum veritatem. Horum autem differentia est quia secundo modo potest dici ens omne illud de quo affirmativa propositio formari potest, etiamsi illud in re nihil ponat; per quem modum privationes et negationes entia dicuntur; dicimus enim quod affirmatio est opposita negationi, et quod caecitas est in oculo. Sed primo modo non potest dici aliquid quod sit ens, nisi quod in re aliquid ponat; unde primo modo caecitas et hujusmodi non sunt entia. Nomen igitur essentiae non sumitur ab ente secundo modo dicto; aliqua enim dicuntur hoc modo entia, quae essentiam non habent, ut patet in privationibus; sed sumitur essentia ab ente primo modo dicto. Unde Commentator, in eodem loco, dicit: « Ens primo modo dictum est quod significat substantiam rei. »

Et quia, ut dictum est, ens hoc modo dictum dividitur per decem genera, oportet quod essentia significet aliquod commune omnibus naturis per quas diversa entia in diversis generibus et in diversis speciebus collocantur, sicut humanitas est essentia hominis, et sic de aliis.

Et quia illud per quod res constituitur in proprio genere vel specie, est quod significamus per definitionem indicantem quid est res, inde est quod nomen *Essentiae* a philosophis in nomen *Quidditatis* mutatur; et hoc est quod Philosophus (Metaphys., 7) frequenter nominat *quod quid erat esse*, idest hoc per quod aliquid habet esse quid. Dicitur etiam *forma*, secundum quod per formam significatur per-

fectio vel certitudo uniuscujusque rei, sicut dicit Avicenna (1). Hoc etiam alio nomine *natura* dicitur, accipiendo naturam secundum primum modum illorum quatuor modorum quos Boetius (de Duabus Naturis, c. 1) assignat, secundum scilicet quod natura dicitur esse illud quod quocumque modo intellectu capi potest; non enim res intelligibilis est nisi per suam definitionem et essentiam; et sic etiam dicit Philosophus (Metaphys., 4) quod omnis substantia est natura. Nomen autem *naturae* hoc modo sumptae videtur significare essentiam rei, secundum quod habet ordinem vel ordinationem ad propriam operationem rei, cum nulla res propria destituatur operatione. *Quidditatis* vero nomen sumitur ex hoc quod per definitionem significatur; sed *essentia* dicitur secundum quod per eam et in ea res habet esse.

CAPUT II.

Sed quia ens absolute et primo dicitur de substantiis, et posterius secundum quid de accidentibus, inde est quod essentia proprie et vere est in substantiis, sed in accidentibus est quodammodo et secundum quid.

Substantiarum vero quaedam sunt simplices et quaedam compositae, et in utrisque est essentia; sed in simplicibus veriori et nobiliori modo. Secundum etiam quod habent esse nobilius, sunt etiam causa eorum quae composita sunt, ad minus substantia prima et simplex, quae Deus est.

Sed quia illarum substantiarum essentiae sunt nobis magis occultae, ideo ab essentiis compositorum incipiendum est, ut a facilioribus convenientior fiat disciplina. In substantiis igitur compositis forma et materia notae sunt, ut in homine anima et corpus.

(1) *Metaphys.*, l. 2.

Non autem potest dici quod alterum eorum tantum dicatur essentia.

Quod enim materia sola non sit essentia planum est, quia res per suam essentiam cognoscibilis est et in specie ordinatur vel in genere; materia autem non est cognitionis principium, nec secundum eam aliquid ad speciem vel ad genus determinatur, sed secundum id solum quo in actu aliquid est.

Neque etiam forma tantum substantiae compositae essentia dici potest, quamvis quidam hoc asserere conentur. Ex his enim quae dicta sunt patet quod essentia est id quod per definitionem rei significatur; definitio autem substantiarum naturalium non tantum formam, sed et materiam continet; aliter enim definitiones naturales et mathematicae non differrent.

Nec etiam potest dici quod materia, in definitione substantiae naturalis, ponatur sicut additum essentiae ejus, vel (sicut) ens extra illam naturam vel essentiam ejus, quia hic modus proprius est accidentibus quae essentiam perfecte non habent; unde oportet quod in definitione sua substantiae vel subjectum recipiantur, quod est extra genus eorum.

Patet ergo quod essentia comprehendit materiam et formam.

Non etiam potest dici quod essentia significet relationem quae est inter materiam et formam vel aliquid superadditum illis, quia hoc de necessitate esset accidens extraneum a re, nec per eam res cognosceretur: quae omnia essentiae conveniunt (1). Per formam enim, quae est actus materiae, materia efficitur ens actu et hoc aliquid; unde illud quod superadvenit non dat esse actu simpliciter materiae, sed esse actu tale, sicut accidentia faciunt; ut albedo

(1) *Quae omnia essentiae conveniunt,* idest: Cum e contrario conveniat essentiae quod illud quod significat non sit extraneum a re et quod per eam res cognoscatur.

facit actu album. Unde, quando talis forma acquiritur, non dicitur generari simpliciter, sed secundum quid.

Relinquitur ergo quod nomen *Essentiae*, in substantiis compositis, significat illud quod est ex materia et forma compositum. Et huic positioni sonat verbum Boetii, in Comment. Praedicam. (l. 1), ubi dicit quod οὐσία significat compositum. Οὐσία enim apud Graecos, idem est quod essentia apud nos, ut ipsemet (de Duabus naturis, c. 3) fatetur. Avicenna autem dicit quod quidditas substantiarum compositarum est ipsa compositio formae et materiae. Commentator autem dicit Metaphys. 7: « Natura quam habent species in rebus generabilibus est aliquod medium, idest compositum ex materia est forma. » Huic etiam ratio concordat, quia esse substantiae compositae non est tantum formae nec tantum materiae, sed ipsius compositi; essentia autem est secundum quam res dicitur esse. Unde oportet ut essentia, qua res denominatur ens, non tantum sit forma nec tantum materia, sed utrumque, quamvis hujusmodi esse sive essentiae sola forma suo modo sit causa: sicut in aliis videmus, quae ex pluribus principiis constituuntur, quod res non denominantur ex altero illorum principiorum tantum sed ab eo quod utrumque complectitur, ut patet in saporibus, quia ex actione calidi digerentis humidum causatur dulcedo: et quamvis hoc modo calor sit causa dulcedinis, non tamen denominatur corpus dulce a calore, sed a sapore qui calidum et humidum complectitur.

Sed, quia individuationis principium est materia, ex hoc forte videtur sequi quod essentia, quae complectitur in se simul et formam (1), sit tantum particularis et non universalis. Ex quo sequeretur

(1) *Simul et formam*, i. e. formam cum materia.

universalia definitionem non habere, si essentia est id quod per definitionem significatur.

Et ideo sciendum est quod materia non quomodolibet accepta est principium individuationis, sed solum materia signata (1). Et dico materiam signa-

(1) *Materia signata*. Hujusmodi materia quae principium individuationis juxta S. Thomam habetur, dicitur etiam ab ipso Doctore *materia propria individui, materia assignata, materia sub certis dimensionibus*. Quae verba, apud thomistas, non eodem modo intelliguntur. Sciendum est enim quod, cum individuum dicat duo, scilicet indistinctum a se et distinctum ab aliis, thomistae quidam tenent quod aggregatum ex materia et quantitate sit intrinsecum principium individuationis, materia dante incommunicabilitatem sive distinctionem in se, quantitate vero dante distinctionem ab aliis; et tale aggregatum dicunt esse materiam signatam. Alii vero, inter quos Cajetanus, censent materiam signatam nihil aliud esse quam materiam capacem hujus quantitatis ita quod non sit capax illius. « Imaginandum est enim, inquit Cajetanus, quod agens particulare, puta hoc semen, continue appropriat materiam ad formam inducendam hoc modo quod, sicut semen humanum appropriat materiam ad animam humanam, ita hoc semen ad hanc animam. » Et sic materia in qua reperitur, non quidem quantitas determinata, sed mera potentia seu capacitas appropriandi huic vel illi individuo hanc vel illam quantitatem. est materia signata. « Et propterea, pergit Cajetanus, S. Thomas non dixit materiam signatam materiam *cum* certis dimensionibus, sed *sub* certis dimensionibus. Et alibi dicit: Materia in ordine ad hanc vel illam quantitatem distinguit numeraliter in rebus naturalibus. Unde patet quod materia signata non est, apud S. Thomam, aggregatum ex materia et quantitate. sed materia capax hujus quantitatis ita quod non sit capax illius ».

Scotistarum positio, de eadem quaestione, haec est. Principium individuationis non est materia nec forma nec quantitas, sed proprietas individualis, scilicet haecceitas. Contra hanc scolam, inter plurimas rationes, hoc affert Cajetanus argumentum: « Omnis actus singularis praeexigit potentiam singularem quam actuat; sed haecceitas est actus singularis; ergo praeexigit potentiam singularem quam actuat; sed haec potentia est a natura seu in natura ipsius individui; ergo natura individui est singularis ante adventum haecceitatis; et sic haecceitas non est principium individuationis. » (Comment. in Tract. *de Ente et Essentia*).

tam quae sub certis dimensionibus consideratur. Haec autem materia in definitione hominis, inquantum homo, non ponitur; sed poneretur in definitione Socratis, si Socrates definitionem haberet; in definitione autem hominis ponitur materia non signata; non enim in definitione hominis ponitur hoc os et haec caro, sed os et caro absolute quae sunt materia hominis non signata.

CAPUT III.

Patet ergo quod essentia hominis et Socratis non differunt nisi secundum signatum et non signatum: unde Commentator dicit (Metaphys., 8) quod Socrates non aliud est quam animalitas et rationalitas, quae sunt quidditas ejus; sicut etiam essentia generis et essentia speciei secundum signatum et non signatum differunt, quamvis alius modus designationis sit utrobique, quia designatio individui respectu speciei est per materiam determinatam dimensionibus, designatio autem speciei respectu generis est per differentiam constitutivam, quae ex forma rei sequitur.

Haec autem determinatio vel designatio quae est in specie respectu generis non est per aliquid in essentia speciei existens quod nullo modo in essentia generis sit; imo quidquid est in specie est etiam in genere, ut non determinatum. Si enim animal non esset totum quod est homo, sed pars ejus, non praedicaretur de eo, cum nulla pars integralis praedicetur de suo toto.

Hoc autem quomodo contingat videri potest, si inspiciatur corpus secundum quod ponitur pars animalis et secundum quod ponitur genus; non enim potest dici eo modo esse genus quo est pars integralis. Hoc igitur nomen quod est *corpus* multipliciter accipi potest; corpus enim, secundum quod est

in praedicamento substantiae, dicitur ex eo quod habet talem naturam ut in eo designari possint tres dimensiones; ipsae autem tres dimensiones designatae sunt corpus quod est in genere quantitatis. Contingit autem in rebus ut quod habet unam perfectionem ad ulteriorem perfectionem pertingat, sicut patet in homine, qui naturam sensitivam habet et ulterius intellectivam. Similiter etiam et super hanc perfectionem, quae est habere talem formam ut in ea possint tres dimensiones designari, potest alia perfectio adjungi, ut vita vel aliquid hujusmodi. Potest ergo hoc nomen *corpus* rem quamdam designare, quae habet talem formam, ex qua sequitur in ipsa designabilitas trium dimensionum cum praecisione, ut scilicet ex illa forma nulla ulterius perfectio sequatur, sed, si aliquid aliud superadditur, sit praeter significationem corporis sic dicti; et hoc modo corpus erit materialis et integralis pars animalis, quia sic anima erit praeter id quod significatum est nomine corporis et superveniens ipsi corpori, ita quod ex ipsis duobus, scilicet ex anima et corpore, sicut ex partibus; constituitur animal. Potest etiam hoc nomen *corpus* hoc modo accipi ut significet rem quamdam quae habet talem formam, ex qua possint in ea tres dimensiones designari, quaecumque forma sit illa, sive ex ea possit provenire alia ulterior perfectio, sive non, et hoc modo corpus erit genus animalis, quia in animali nihil est accipere quod in corpore implicite non contineatur. Non enim anima est alia ab illa forma per quam in re illa poterant designari tres dimensiones; et ideo, quando dicebam quod corpus est quod habeat talem formam ex qua possunt designari tres dimensiones, in eo intelligebam quaecumque forma esset illa, sive anima esset, sive lapideitas, sive quaecumque alia forma; et sic forma animalis implicite in corpore sive in corporis forma continetur, prout corpus est genus ejus.

Et etiam talis est animalis habitudo ad hominem. Si enim animal nominaret tantum rem talem quae habet quamdam perfectionem, ut possit sentire et moveri per principium in ipso existens cum praecisione alterius perfectionis, tunc quaecumque alia perfectio ulterius superveniret haberet se ad animal per modum partis et non sicut implicite contenta in ratione animalis, et animal non esset genus; sed est genus secundum quod significat rem quamdam ex cujus forma potest provenire sensus et motus, quaecumque sit illa forma, sive sit anima sensibilis tantum, sive sit anima sensibilis et rationalis simul.

Si igitur genus significat indeterminate id totum quod est in specie (non enim significat tantum materiam), similiter etiam differentia significat id totum quod est in specie et non tantum formam; et etiam definitio significat totum et etiam species, sed diversimode, quia genus significat totum ut quaedam denominatio determinans id quod est materiale in re sine determinatione propriae formae; unde genus sumitur a materia, quamvis non sit materia. Unde patet quod corpus dicitur quod habet talem perfectionem ut possint in eo designari tres dimensiones; quae quidem perfectio est, ut materialis, se habens ad ulteriorem perfectionem. Differentia vero e converso est sicut quaedam determinatio a forma determinata sumpta, praeter hoc quod de intellectu primo sit materia determinata (1), ut patet cum dicitur *animatum*, scilicet illud quod

(1) *Quod de intellectu primo sit materia determinata.* Hic *intellectus primus,* seu primus conceptus secundum quem materia est determinata, est intellectus genericus, idest genus; nam genus, ut infra dicitur, designat materiam determinatam, differentia vero formam determinatam. Et quia, anterioritate naturae, materia praecedit formam, genus, quod se habet ad differentiam ut materia quaedam determinata in potentia ad plures formales differentias, dicitur *intellectus*

habet animam, non determinatur quid sit, utrum corpus vel aliquid aliud. Unde dicit Avicenna quod genus non est in differentia sicut pars essentiae ejus, sed solum sicut ens extra quidditatem sive essentiam; sicut etiam subjectum est de intellectu passionum (1); et ideo genus non praedicatur de differentia per se loquendo, ut dicit Aristoteles (de Anima, 3, et Topic., 4), nisi forte sicut subjectum praedicatur de passione. Sed definitio sive species comprehendit utrumque, scilicet determinatam materiam quam designat nomen generis, et determinatam formam quam designat nomen differentiae.

Et ex hoc patet ratio quare genus et species et differentia se habeant proportionaliter ad materiam, formam et compositum in natura, quamvis non sint idem cum illis; quia neque genus est materia, sed sumitur a materia ut significans totum, nec differentia est forma, sed sumitur a forma ut significans totum. Unde dicimus hominem esse animal rationale, et non ex animali et rationali, sicut dicimus eum esse ex anima et corpore. Ex corpore enim

primus; differentia vero, quae ducitur ex hac vel illa forma quae materiam generis suo modo actuat, dicitur *intellectus secundus.*

(1) *Subjectum est de intellectu passionum.* Dupliciter aliquid est de *intellectu* alicujus seu cadit in rationem ejus. Uno modo, ut pars quidditatis; alio modo, ut subjectum ejus. Accidens, de cujus genere sunt passiones, dependet a subjecto. licet subjectum non sit de essentia accidentis: sicut creatura dependet a creatore, et tamen creator non est de essentia creaturae. Accidentia igitur, cum non habeant esse nisi per hoc quod insunt subjecto, secundum quidditatem a subjecto dependent. Et propter hoc oportet quod subjectum in accidentis définitione ponatur, non tamquam pars quidditatis, sed tamquam illud a quo necessario pendent essentia et existentia accidentis. Et ideo dicitur quod genus est de intellectu differentiae. *sicut subjectum est de intellectu passionum* seu accidentium. quia quodammodo genus ad differentias se habet ut subjectum ad passiones seu accidentia.

et anima dicitur esse homo, sicut ex duabus rebus quaedam tertia res constituta, quae neutra illarum est. Homo enim nec est anima neque corpus; sed, si homo aliquo modo ex animali et rationali dicatur esse, non erit sicut res tertia ex duabus rebus sed sicut intellectus tertius ex duobus intellectibus. Intellectus enim animalis est sine determinatione formae specialis naturam exprimens rei, ex eo quod est materiale respectu ultimae perfectionis. Intellectus autem hujus differentiae rationalis consistit in determinatione formae specialis; ex quibus duobus intellectibus constituitur intellectus speciei vel definitionis. Et ideo, sicut res constituta ex aliquibus non recipit praedicationem earum rerum ex quibus constituitur, ita nec intellectus recipit praedicationem eorum intellectuum ex quibus constituitur; non enim dicimus quod definitio sit genus vel differentia.

Quamvis autem genus significet totam essentiam speciei, non tamen oportet ut diversarum specierum quarum est idem genus, sit una essentia, quia unitas generis ex ipsa indeterminatione vel indifferentia procedit; non autem ita quod id quod significatur per genus sit una natura numero in diversis speciebus, cui superveniat res alia quae sit differentia determinans ipsum, sicut forma determinat materiam quae est una numero; sed quia genus significat quamdam formam, tamen non determinate hanc vel illam quam determinate differentia exprimit, quae non est alia quam illa quae indeterminate significabatur per genus. Et ideo dicit Commentator (Metaphys. 2) quod materia prima dicitur una per remotionem omnium formarum, sed genus dicitur unum per communitatem formae signatae; unde patet quod, per additionem differentiae remota illa indeterminatione quae erat causa unitatis generis, remanent species diversae per essentiam.

Et quia, ut dictum est, natura speciei est in-

determinata respectu individui, sicut natura generis respectu speciei, inde est quod, sicut id quod est genus, prout praedicatur de specie, implicite in sua significatione, quamvis indistincte, (significat) totum id quod determinate est in specie, ita id quod est species, secundum quod praedicatur de individuo, oportet quod significet totum quod essentialiter est in individuo, licet indistincte; et hoc modo essentia speciei significatur nomine *hominis*; unde *homo* de Socrate praedicatur. Si autem significatur natura speciei cum praecisione materiae signatae quae est principium individuationis, sic se habebit per modum partis; et hoc modo significat nomen humanitatis; humanitas enim significat id unde homo est homo. Materia autem signata non est illud unde homo est homo; et ita nullo modo continetur inter illa ex quibus homo habet quod sit homo. Cum igitur humanitas in suo intellectu includat tantum ea ex quibus homo habet quod sit homo, patet quod a significatione ejus excluditur vel praeciditur materia determinata vel signata: et quia pars non praedicatur de toto, inde est quod humanitas nec de homine nec de Socrate praedicatur: unde dicit Avicenna quod quidditas compositi non est ipsum compositum cujus est quidditas, quamvis etiam ipsa quidditas sit composita; sicut humanitas, licet sit composita, non tamen est homo, imo oportet quod sit recepta in aliquo quod est materia signata. Sed quia, ut dictum est, designatio speciei respectu generis est per formas, designatio autem individui respectu speciei est per materiam, ideo oportet ut nomen significans id unde natura generis sumitur cum praecisione formae determinatae perficientis speciem, significet partem materialem totius, sicut corpus est pars materialis hominis. Nomen autem significans id unde sumitur natura speciei cum praecisione materiae designatae, significat

partem formalem; et ideo humanitas significatur ut forma quaedam. Et dicitur quod est forma totius, non quidem quasi superaddita partibus essentialibus materiae et formae, sicut forma domus superadditur partibus integralibus ejus, sed magis est forma quae est totum, scilicet formam complectens et materiam, cum praecisione tamen eorum per quae materia est nata designari. Sic ergo patet quod essentia hominis significatur hoc nomine *homo* et hoc nomine *humanitas*, sed diversimode, ut dictum est: quia hoc nomen *homo* significat eam ut totum, in quantum scilicet non praetendit designationem materiae, sed implicite continet eam et indistincte, sicut dictum est quod genus continet differentiam, et ideo praedicatur hoc nomen *homo* de individuis; sed hoc nomen *humanitas* significat eam (1) ut partem, nec continet in sua significatione nisi id quod est hominis inquantum homo, et praecidit omnem designationem materiae, unde de individuis hominis (2) non praedicaretur; et propter hoc quandoque hoc nomen *essentia* invenitur praedicatum de re (dicitur enim Socrates essentia quaedam), et quandoque negatur, sicut dicimus quod essentia Socratis non est Socrates.

CAPUT IV.

Viso quid significetur nomine essentiae in substantiis compositis, videndum est quomodo se habeat ad rationem generis, speciei et differentiae.

Quia autem cui convenit ratio generis, speciei vel differentiae, praedicatur de hoc singulari signato, impossibile est quod ratio generis vel speciei vel differentiae conveniat essentiae, secundum quod per modum partis significatur, ut nomine humanitatis

(1) *Eam*, i. e. essentiam.
(2) *Hominis*, i. e. generis humani.

vel animalitatis. Et ideo dicit Avicenna quod rationalitas non est differentia, sed differentiae principium; et eadem ratione humanitas non est species nec animalitas genus.

Similiter etiam non potest dici quod ratio generis, speciei, differentiae, conveniat esse secundum quod est quaedam res existens extra singularia, ut platonici ponebant; quia sic genus et species non praedicarentur de hoc individuo; non enim potest dici quod Socrates sit hoc quod ab eo separatum est; nec separatum illud proficit in cognitione hujus singularis signati.

Et ideo relinquitur quod ratio generis vel speciei vel differentiae conveniat essentiae, secundum quod significat per modum totius, ut (in) nomine hominis vel animalis, prout implicite et indistincte continet totum hoc quod in individuo est.

Natura autem vel essentia sic accepta potest dupliciter considerari: Uno modo, secundum naturam et rationem propriam, et haec est absoluta consideratio ipsius; et hoc modo nihil est verum de ea dicere, nisi quod conveniat sibi secundum quod hujusmodi; unde, quidquid aliorum sibi attribuitur, falsa est attributio, v. g. homini, in eo quod est homo, convenit rationale et animal et alia quae in ejus definitionem cadunt; album vero vel nigrum vel quodcumque hujusmodi quod non est de ratione humanitatis, non convenit homini in eo quod est homo. Ideo si quaeratur utrum ista natura possit dicit una vel plures, neutrum concedendum est, quia utrumque est extra intellectum humanitatis et utrumque potest sibi accidere. Si enim pluralitas esset de ratione ejus, nunquam posset esse una, cum tamen una sit secundum quod est in Socrate. Similiter, si unitas esset de intellectu et ratione ejus, tunc esset una et eadem natura Socratis et Platonis, nec posset in pluribus plurificari. — Alio

modo consideratur, secundum quod habet in se (1) in hoc vel in illo; et sic de ipsa praedicatur aliquid per accidens ratione ejus in quo est, sicut dicitur quod homo est albus quia Socrates est albus, quamvis homini non conveniat in eo quod est homo.

Haec autem natura habet duplex esse, unum in singularibus, aliud in anima (2), et secundum utrumque consequuntur accidentia dictam naturam.

Et sic in singularibus habet multiplex esse secundum diversitatem singularium, et tamen ipsi naturae, secundum propriam considerationem, scilicet absolutam, nullum istorum esse debet; falsum enim est dicere quod natura hominis, inquantum hujusmodi, habeat esse in hoc singulari; si enim esse in hoc singulari conveniret homini inquantum est homo, non esset unquam extra hoc singulare; similiter, si conveniret homini, inquantum est homo, non esse in singulari, nunquam esset in eo. Sed verum est dicere quod homo, inquantum est homo, non habet quod sit in hoc singulari vel in illo. Patet ergo quod natura hominis absolute considerata abstrahit a quolibet esse, ita quod non fiat praecisio alicujus eorum; et haec natura sic considerata est quae praedicatur de omnibus individuis.

Non tamen potest dici quod ratio universalis conveniat naturae sic acceptae, quia de ratione universalis est unitas et communitas. Naturae autem humanae neutrum eorum convenit secundum suam absolutam considerationem: si enim communitas esset de intellectu hominis, tunc in quocumque invenitur humanitas inveniretur communitas; et hoc falsum est, quia in Socrate non invenitur communitas aliqua, sed quidquid est in eo individuatum est.

Similiter etiam non potest dici quod ratio ge-

(1) *Secundum quod habet in se...* i. e. secundum id quod natura vel essentia habet in se in hoc vel illo ente particulari.

(2) *In anima,* i. e. in mente seu intellectu.

neris accidat naturae humanae secundum illud esse quod habet in individuis, quia non invenitur in individuis natura humana secundum unitatem, ut sit unum quid conveniens cuilibet; quod ratio universalis exigit.

Relinquitur ergo quod ratio speciei accidat naturae humanae secundum illud esse quod habet in intellectu. Ipsa enim natura habet esse in intellectu abstractum ab omnibus individuantibus, et habet rationem uniformem ad omnia individua quae sunt extra animam, prout essentialiter est imago omnium et inducens in cognitionem omnium, inquantum sunt homines: et ex hoc quod talem relationem habet ad omnia individua, intellectus adinvenit rationem speciei et attribuit sibi; unde dicit Commentator (de Anima, 1) quod intellectus est qui facit universalitatem in rebus; hoc etiam Avicenna dicit (1).

Et quamvis haec natura intellecta habeat rationem universalis secundum quod comparatur ad res quae sunt extra animam, quia est una similitudo omnium, tamen, secundum quod habet esse in hoc intellectu vel in illo, est species quaedam intellecta particularis. Et ideo patet defectus Commentatoris (de Anima, 3), qui voluit ex universitate formae intellectae unitatem intellectus concludere; quia non est universalitas illius formae secundum hoc esse quod habet intellectum, sed secundum quod ad res refertur ut similitudo rerum; sicut etiam, si esset una statua corporea repraesentans multos homines, constat quod illa imago vel species statuae haberet esse singulare et proprium secundum quod esset in hac materia, sed haberet rationem communitatis secundum quod esset commune repraesentativum plurium.

Et quia naturae humanae, secundum suam ab-

(1) *Metaphys.,* l. 8.

solutam considerationem, convenit quod praedicetur de Socrate, et ratio speciei non convenit sibi secundum suam absolutam (scilicet humanae naturae) considerationem, sed est de accidentibus quae consequuntur eam secundum quoddam esse quod habet in intellectu, ideo nomen *speciei* non praedicatur de Socrate ut dicatur: Socrates est species; quod de necessitate accideret, si ratio speciei conveniret homini secundum esse quod habet in Socrate, vel secundum suam absolutam considerationem, scilicet inquantum est homo. Quidquid enim convenit homini inquantum est homo, praedicatur de Socrate.

Et tamen praedicari convenit generi per se, cum in ejus definitione ponatur. Praedicatio enim est quoddam quod completur per actionem intellectus componentis et dividentis, habens tamen fundamentum in re, ipsam unitatem eorum quorum unum de altero dicitur. Unde ratio praedicabilitatis potest claudi in ratione hujus intentionis quae est genus, quae similiter per actionem intellectus completur; nihilominus id cui intellectus intentionem praedicabilitatis attribuit, componens id cum altero, non est ipsa intentio generis, sed potius id cui intellectus intentionem generis attribuit, sicut quod significatur hoc nomine *animal* (1). Sic ergo patet qualiter essentia vel natura se habet ratione speciei,

(1) In hoc loco, τὸ *genus* dupliciter intelligitur: 1. *formaliter*, i. e. inquantum cuidam subjecto attribuitur in propositione; 2. *fundamentaliter*, i. e. inquantum est natura suum habens fundamentum in individuo, cui naturae, per abstractionem separatae a principiis individuantibus, intellectus intentionem generis attribuit. — V. g. in hac propositione, *Homo est animal*, τὸ *animal* cui intellectus intentionem praedicabilitatis attribuit, tantum formaliter est genus, dum, si sumatur extra relationem quam habet in propositione et consideretur in se, accipit ab intellectu non quidem praedicabilitatis, sed generis intentionem fundamentaliter.

quia ratio speciei non est de illis quae conveniunt ei secundum suam absolutam considerationem, neque de accidentibus quae consequuntur ipsam secundum esse quod habet extra animam (1), ut albedo vel nigredo, sed est de accidentibus quae consequuntur eam secundum esse quod habet in intellectu, et per hunc modum convenit sibi ratio generis vel differentiae.

CAPUT V.

Nunc restat videre secundum quem modum essentia sit in substantiis separatis, scilicet in anima, intelligentiis et causa prima. Quamvis autem causae primae simplicitatem omnes philosophi concedant, tamen compositionem materiae et formae in intelligentiis et animabus quidam nituntur ponere, cujus positionis auctor fuisse dicitur Avicebron (2) in libro Fontis vitae. Hoc autem dictis philosophorum reperitur esse contrarium, quia eas substantias *a materia separatas* nominant et absque omni materia esse probant; cujus demonstratio potissima est ex virtute intelligendi quae in eis est. Videmus enim formas non esse intelligibiles in actu, nisi secundum quod separantur a materia et a conditionibus ejus; nec efficiuntur intelligibiles in actu nisi per virtutem substantiae intelligentis, secundum quod recipiuntur in ea et secundum quod aguntur per eam. Unde oportet quod in qualibet substantia intelligente sit omnimoda immunitas a materia, ita quod nec habeat materiam partem sui neque etiam sit sicut forma impressa materiae, ut est de formis materialibus.

(1) *Extra animam*, i. e. extra intellectum.

(2) *Avicebron*, seu Salomon Ibn-Gebirol, malacitanus Judaeus, florebat circa medium duodecimum saeculum; cujus librum *Fontis vitae*, hebraice scriptum, latine transtulisse putatur Gundisalvi.

Nec potest dicere aliquis quod intelligibilitatem non impediat materia quaelibet, sed materia corporalis tantum. Si enim hoc esset ratione materiae corporalis tantum, cum materia non dicatur corporalis nisi secundum quod stat sub forma corporea, tunc oporteret quod hoc haberet materia a forma corporali, scilicet impedire intelligibilitatem. Et hoc non potest esse, quia et ipsa forma corporalis actu intelligibilis est, sicut et aliae formae, scilicet quae a materia abstrahuntur. Unde in anima intellectiva et in intelligentia nullo modo est compositio ex materia et forma, ut hoc modo accipiatur materia in eis sicut in substantiis corporalibus, sed est ibi compositio formae et esse. Unde, in commento nonae propositionis libri de Causis (1), dicitur quod intelligentia est habens formam et esse, et accipitur ibi forma pro ipsa quidditate vel essentia simplici. Et quomodo hoc fit, planum est videre. Quaecumque enim ita se habent ad invicem (2) quod unum est causa esse alterius, illud quod habet rationem causae potest habere esse sine altero, sed non convertitur (3). Talis autem invenitur habitudo materiae et formae quod forma dat esse materiae; et ideo impossibile est esse aliquam materiam sine forma; tamen non est impossibile esse aliquam formam sine materia. Forma enim non habet, in eo quod forma (4), dependentiam ad materiam; sed, si inveniantur aliquae formae quae non possunt esse nisi in materia, hoc accidit eis secundum quod sunt distantes a primo principio, quod est actus primus et purus. Unde illae formae quae sunt propinquissimae primo principio sunt formae per se sine ma-

(1) De hoc libro *de Causis*, cf. pag. 371, vol. 1.

(2) *Quaecumque enim ita se habent...* Sensus est: Cum duo ita se habent ad invicem quod unum est causa esse alterius, illud quod...

(3) *Sed non convertitur,* i. e. sed non e converso.

(4) *In eo quod forma,* i. e. inquantum forma.

eria subsistentes; non enim forma secundum totum genus suum materia indiget, ut dictum est; et hu-usmodi formae sunt intelligentiae: et ideo non o-portet ut essentiae vel quidditates harum substan-iarum sint aliud quam ipsa forma.

In hoc ergo differt essentia substantiae compo-itae et substantiae simplicis quod essentia substan-iae compositae non tantum formam nec tantum nateriam, sed formam et materiam complectitur; ssentia vero substantiae simplicis est forma tantum. ;t ex hoc causantur duae aliae differentiae. — Et na est quod essentia substantiae compositae potest ignificari ut totum vel ut pars, quod accidit propter iateriae designationem, ut dictum est; et ideo non uomodolibet praedicatur essentia rei compositae de ısa re composita; non enim potest dici quod homo t quidditas sua. Sed essentia rei simplicis, quae st sua forma, non potest significari nisi ut totum, ım nihil sit ibi praeter formam, quasi formam ecipiens: et ideo, quocumque modo sumatur es-ntia substantiae simplicis, de ea praedicatur; unde vicenna dicit quod quidditas substantiae simplicis st ipsummet simplex, quia non est aliquod reci-ens ipsam. — Secunda differentia est, quia ex eo ıod essentiae rerum compositarum recipiuntur in ateria designata vel multiplicantur secundum di-sionem ejus, contingit quod aliqua sint idem spe-e et diversa numero. Sed, cum essentia simpli-um non sit recepta in materia, non potest ibi esse lis multiplicatio; et ideo non oportet quod inve-antur plura individua unius speciei in illis sub-ıntiis: sed quotquot sunt individua, tot sunt spe-es, ut Avicenna dicit expresse.

Hujusmodi ergo substantiae quamvis sint formae ıe materia, non tamen in eis est omnimoda sim-icitas, nec sunt actus puri, sed habent permixtio-m potentiae; et hoc sic patet. Quidquid enim

non est de intellectu essentiae vel quidditatis, hoc est adveniens extra et faciens compositionem cum essentia, quia nulla essentia sine his quae sunt partes essentiae intelligi potest. Omnis autem essentia vel quidditas intelligi potest sine hoc quod aliquid intelligatur de esse suo facto: possum enim intelligere quid est homo vel phoenix, et tamen ignorare an esse habeant in rerum natura. Ergo patet quod esse est aliud ab essentia vel quidditate, nisi forte sit aliqua res cujus quidditas sit suum esse; et haec res non potest esse nisi una et prima, quia impossibile est ut fiat plurificatio alicujus, nisi per additionem alicujus differentiae, sicut multiplicatur natura generis in speciebus; vel per hoc quod forma recipitur in diversis materiis, sicut multiplicatur natura speciei in diversis individuis; vel per hoc quod unum est abstractum et aliud in aliquo receptum, sicut, si esset quidam color separatus, esset alius a colore non separato, ex ipsa sua separatione. Si autem ponatur aliqua res quae sit esse tantum, ita ut ipsum esse sit subsistens, hoc esse non recipiet additionem differentiae, quia jam non esset esse tantum, sed esse et praeter hoc forma aliqua; et multo minus recipiet additionem materiae, quia jam esset esse non subsistens, sed materiale. Unde relinquitur quod talis res quae sit suum esse non potest esse nisi una; unde oportet quod, in qualibet alia re praeter eam, sit aliud esse suum et aliud quidditas vel natura seu forma sua. Unde in intelligentiis oportet quod sit esse praeter formam; et ideo dictum est quod intelligentia est forma et esse.

Omne autem quod convenit alicui, vel est causatum ex principiis naturae suae, sicut risibile in homine, vel advenit ab aliquo principio extrinseco, sicut lumen in aere ex influentia solis. Non autem potest esse quod ipsum esse sit causatum ab ipsa forma vel quidditate rei, dico sicut a causa efficiente,

quia sic aliqua res esset causa suipsius, et aliqua res seipsam in esse produceret, quod est impossibile. Ergo oportet quod omnis talis res, cujus esse est aliud a natura sua, habeat esse ab alio.

Et quia omne quod est per aliud reducitur ad id quod est per se, sicut ad causam primam, ideo oportet quod sit aliqua res quae sit causa essendi omnibus rebus, eo quod ipsa est esse tantum; alias iretur in infinitum in causis, cum omnis res quae non est esse tantum habeat causam sui esse, ut dictum est. Patet ergo quod intelligentia est forma et esse, et quod esse habeat a primo esse, quod est esse tantum; et hoc est prima causa, quae Deus est.

Omne autem quod recipit aliquid ab alio, est in potentia respectu illius; et hoc quod receptum est in eo, est actus ejus. Ergo oportet quod ipsa forma vel quidditas quae est intelligentia sit in potentia respectu esse quod a Deo recipit; et illud esse receptum est per modum actus; et ita invenitur actus et potentia in intelligentiis, non tamen forma et materia, nisi aequivoce; unde etiam pati, recipere, subjectum esse et omnia hujusmodi quae videntur rebus ratione materiae convenire, aequivoce conveniunt substantiis intellectualibus et corporalibus, ut Commentator dicit (de Anima, 3).

Et quia, ut dictum est, intelligentiae quidditas est ipsamet intelligentia, ideo quidditas vel essentia ejus est ipsum quod est ipsa, et esse suum receptum a Deo est id quo subsistit in rerum natura; et propter hoc a quibusdam hujusmodi substantiae dicuntur componi ex quo est et quod est, vel ex quo est et essentia, ut Boetius dicit (Comment., Praedicam., l. 1).

Et quia in intelligentiis ponitur potentia et actus, non erit difficile invenire multitudinem intelligentiarum; quod esset impossibile, si nulla potentia in eis esset. Unde dicit Commentator (de Anima, 3)

quod, si natura intellectus possibilis esset ignorata, non possemus invenire multitudinem in substantiis separatis. Est ergo distinctio earum ad invicem, secundum gradum potentiae et actus, ita quod intelligentia superior, quae plus propinqua est primo, habet plus de actu et minus de potentia, et sic de aliis; et hoc completur in anima humana, quae tenet ultimum gradum in intellectualibus substantiis. Unde intellectus potentialis ejus se habet ad formas intelligibiles sicut materia prima, quae tenet ultimum gradum in esse sensibili, ad formas sensibiles, ut Commentator (de Anima, 3) dicit; et ideo Philosophus comparat eum tabulae rasae, in qua nihil est depictum. Et propter hoc, quia, inter alias substantias intelligibiles, plus habet de potentia, ideo efficitur in tantum propinqua rebus materialibus, ut res materialis trahatur ad participandum esse suum, ita quod ex anima et corpore resultat unum esse in uno composito, quamvis illud esse, prout est animae, non sit dependens a corpore. Et ideo post istam formam, quae est anima, inveniuntur aliae formae plus de potentia habentes et magis propinquae materiae, intantum quod esse earum sine materia non est. In quibus etiam invenitur ordo et gradus usque ad primas formas elementorum, quae sunt propinquissimae materiae; unde nec aliquam operationem habent, nisi secundum exigentiam qualitatum activarum et passivarum et aliorum quibus materia ad formam disponitur.

CAPUT VI.

His visis, patet quomodo essentia invenitur in diversis.

Invenitur autem triplex modus habendi essentiam in substantiis.

Aliquid enim est, sicut Deus, cujus essentia est

ipsum suum esse; et ideo inveniuntur aliqui philosophi dicentes quod Deus non habet essentiam, quia essentia ejus non est aliud quam esse ejus.

Et ex hoc sequitur quod Ipse non sit in genere, quia omne quod est in genere oportet quod habeat quidditatem præter esse suum, cum quidditas aut natura generis aut speciei non distinguatur secundum rationem naturae in illis quorum est genus vel species; sed esse est in diversis diversimode (1).

Nec oportet, si dicimus quod Deus est esse tantum, ut in errorem eorum incidamus qui Deum dixerunt esse illud esse universale quo quaelibet res formaliter est. Hoc enim esse, quod Deus est, hujus conditionis est ut nulla sibi additio fieri possit: unde per ipsam suam puritatem est esse distinctum ab omni esse; propter quod, in commento nonae propositionis libri de Causis, dicitur quod individuatio primae causae, quae est esse tantum, est per puram bonitatem ejus. Esse autem commune, sicut in intellectu suo non includit aliquam additionem, ita nec includit in intellectu suo aliquam praecisionem additionis; quia, si hoc esset, nihil posset intelligi esse in quo super esse aliquid adderetur.

Similiter etiam, quamvis sit esse tantum, non oportet quod deficiant ei reliquae perfectiones vel nobilitates; imo habet omnes perfectiones quae sunt in omnibus generibus, propter quod perfectum simpliciter dicitur, ut Philosophus et Commentator (Metaphys., 5) dicunt; sed habet eas modo excellentiori omnibus rebus, quia in eo omnes unum sunt, sed in aliis diversitatem habent; et hoc est quia omnes illae perfectiones conveniunt sibi se-

(1) Sensus est: In generibus et speciebus, quae naturas universales exprimunt, distinctio non sumitur a naturis ipsis quae sunt eaedem in omnibus in quibus reperiuntur, sed ἀπὸ τοῦ *esse*, quod eas actuat et est diversimode in diversis.

cundum suum esse simplex: sicut, si aliquis per unam qualitatem posset efficere operationes omnium qualitatum, in illa una qualitate omnes qualitates haberet, ita Deus in ipso esse suo omnes perfectiones habet.

Secundo modo invenitur essentia in substantiis creatis intellectualibus, in quibus est aliud esse quam essentia ipsarum, quamvis essentia sit sine materia; unde esse earum non est absolutum, sed receptum, et ideo limitatum et finitum ad capacitatem naturae recipientis: sed natura vel quidditas earum est absoluta (1), non recepta in aliqua materia. Et ideo dicitur in libro de Causis quod intelligentiae sunt finitae superius et infinitae inferius: sunt enim finitae quantum ad esse suum quod a superiori recipiunt; non tamen finiuntur inferius, quia earum formae non limitantur ad capacitatem alicujus materiae recipientis eas; et in talibus substantiis non invenitur multitudo individuorum in una specie, ut dictum est, nisi in anima humana, propter corpus cui unitur. — Et licet individuatio ejus (2) ex corpore occasionaliter dependeat, quantum ad sui inchoationem, quia non acquiritur sibi esse individuatum nisi in corpore cujus est actus, non tamen oportet, ut, destructo corpore, individuatio pereat; quia, cum habeat esse absolutum ex quo acquisitum est sibi esse individuatum, ex hoc quod facta est forma hujus corporis, illud esse semper remanet individuatum; et ideo dicit Avicenna quod individuatio animarum et multiplicatio dependet ex corpore, quantum ad sui principium, sed non quantum ad sui finem.

Et quia in illis substantiis quidditas non est idem quod esse, ideo sunt ordinabiles in praedicamento; et propter hoc invenitur in eis genus, species et

(1) *Absoluta*, i. e. separata.
(2) *Ejus*, i. e. animae.

differentia, quamvis earum differentiae propriae nobis occultae sint. In rebus enim sensibilibus etiam ipsae differentiae essentiales nobis ignotae sunt; unde significantur per differentias accidentales quae ex essentialibus oriuntur, sicut causa significatur per suum effectum, sicut bipes ponitur differentia hominis. Accidentia autem propria substantiarum immaterialium nobis ignota sunt; unde differentiae earum nec per se nec per accidentales differentias nobis significari possunt.

Hoc tamen sciendum quod non eodem modo sumitur genus et differentia in illis substantiis et in substantiis sensibilibus: quia, in sensibilibus, genus sumitur ab eo quod est materiale in re, differentia vero ab eo quod est formale in ipsa; unde dicit Avicenna (1) quod forma, in rebus compositis ex materia et forma, est differentia simplex ejus quod constituitur ex illa; non autem ita quod ipsa forma sit differentia, sed quia est principium differentiae, ut idem dicit (2): Talis differentia est differentia simplex, quia sumitur ab eo quod est pars quidditatis rei, scilicet a forma. Cum autem substantiae spirituales sint simplices quidditates, non potest in eis differentia sumi ab eo quod est pars quidditatis, sed a tota quidditate; et ideo dicit Avicenna (3) quod differentiam simplicem non habent, nisi species quarum essentiae sunt compositae ex materia et forma. Similiter etiam in eis ex tota essentia sumitur genus, modo tamen differenti; una enim substantia separata convenit cum alia in immaterialitate: differunt autem ab invicem in gradu perfectionis, secundum recessum a potentialitate et accessum ad actum purum. Et ideo ab eo quod sequitur illas, inquantum sunt immateriales, sumitur

(1) *De anima*, init.
(2) *Metaphys.*
(3) *De Anima*, init.

in eis genus, sicut intellectualitas vel aliquid hujusmodi; ab eo autem quod sequitur in eis gradum perfectionis sumitur in eis differentia, nobis tamen ignota.

Nec oportet has differentias esse accidentales, quia sunt secundum majorem et minorem perfectionem, quae non diversificat speciem. Gradus enim perfectionis in recipiendo eamdem formam non diversificat speciem, sicut albius et minus album in participando ejusdem speciei albedinem: sed diversis gradibus perfectionis in ipsis formis vel naturis participatis diversificat speciem, sicut natura procedit per gradus de plantis ad animalia, per quaedam quae fiunt media inter animalia et plantas, secundum Philosophum (de Animal.).

Nec iterum est necessarium ut divisio intellectualium substantiarum sit semper per differentias veras, quia hoc est impossibile in omnibus rebus accipere, ut Philosophus dicit (de Animal., 2).

Tertio modo invenitur (1) in substantiis compositis ex materia et forma, in quibus et esse est receptum et finitum, propter quod et ab alio esse habent: et iterum natura vel quidditas earum recepta est in materia signata, et ideo sunt finitae et superius et inferius, et in eis jam propter divisionem materiae signatae possibilis est multiplicatio individuorum in una specie; et in his substantiis qualiter se habeat essentia ad intentiones logicas, supra dictum est.

CAPUT VII.

Nunc autem restat videre qualiter essentia sit in accidentibus; quomodo autem sit in omnibus substantiis, dictum est.

Et quia, ut dictum est, essentia per definitionem

(1) *Invenitur*, supple *essentia*.

ignificatur, oportet quod eo modo habeant essen-iam quo habent definitionem. Definitionem autem iabent incompletam, quia non possunt definiri nisi onatur subjectum in eorum definitione; et hoc deo est quia non habent in se esse absolutum per e a subjecto; sed, sicut ex forma et materia re-nquitur esse substantiale quando componitur, ita x accidente et subjecto relinquitur esse accidentale uando accidens subjecto advenit. Et ideo etiam ec forma substantialis completam essentiam habet, ec materia, quia in definitione formae substan-alis oportet quod ponatur illud cujus est forma; ita definitio ejus est per additionem alicujus quod xtra ejus genus est, sicut et definitio formae ac-dentalis: ut etiam in definitione animae ponitur orpus a naturali (1), qui considerat animam solum quantum est forma physici corporis. Sed tamen ter formas substantiales et accidentales tantum terest, quia, sicut forma substantialis non habet r se esse absolutum sine eo cui advenit, ita nec i advenit, scilicet materia (2): et ideo ex con-nctione utriusque relinquitur illud esse in quo s per se subsistit, et ex eis efficitur unum per se; opter quod ex conjunctione eorum relinquitur sentia quaedam. Unde forma, quamvis in se con-lerata non habeat rationem completae essentiae, nen est pars essentiae completae. Sed illud cui venit accidens est ens in se completum, consi-ns in suo esse; quod quidem esse naturaliter prae-lit accidens quod supervenit; et ideo accidens perveniens, ex conjunctione sui cum eo cui su-venit, non causat illud esse in quo res subsistit, quod res est ens per se, sed causat quoddam secundum, sine quo res subsistens intelligi

1) *A naturali,* i. e. a philosopho naturali.
2) Sensus est: Ita et materia, cui forma advenit, non t esse absolutum sine forma adveniente.

potest esse, sicut primum potest intelligi sine secundo vel praedicatum sine subjecto. Unde ex accidente et subjecto non fit unum per se, sed unum per accidens; et ideo ex eorum conjunctione non resultat essentia quaedam, sicut ex conjunctione formae cum materia; propter quod accidens neque rationem completae essentiae habet, neque pars completae essentiae est; sed, sicut est ens secundum quid, ita et essentiam secundum quid habet.

Sed, quia illud quod dicitur maxime et verissime in quolibet genere, est causa eorum quae sunt post in illo genere, sicut ignis qui in fine caliditatis est causa caloris in rebus calidis, ut in secundo Metaphysicorum dicitur, ideo substantia, quae est principium in genere entis, maxime et verissime essentiam habens, oportet quod sit causa accidentium quae secundario et quasi secundum quid rationem entis participant. Quod tamen diversimode contingit; quia enim partes substantiae sunt materia et forma, ideo quaedam accidentia principaliter consequuntur formam, et quaedam materiam.

Forma autem invenitur aliqua cujus esse non dependet a materia, ut anima intellectualis; materia vero non habet esse nisi per formam. Unde in accidentibus quae sequuntur formam est aliquid quod non habet communicationem cum materia, ut intelligere, quod non est per organum corporale, sicut probat Philosophus (de Anima, 3); aliqua vero ex consequentibus formam sunt, quae habent communicationem cum materia, ut sentire; sed nullum accidens sequitur materiam sine communicatione formae.

In his tamen accidentibus quae materiam consequuntur invenitur quaedam diversitas. Quaedam enim accidentia consequuntur materiam secundum ordinem quem habet (1) ad formam specialem, ut mascu-

(1) *Habet*, supple *materia*.

linum et femininum in animalibus, quorum diversitas ad materiam reducitur, ut dicitur in decimo Metaphysicorum; unde, remota forma animalis, dicta accidentia non remanent nisi aequivoce. Quaedam vero consequuntur materiam secundum ordinem quem habet ad formam generalem; et ideo, remota forma speciali, adhuc in ea remanent; sicut nigredo cutis est in Æthiope ex mixtione elementorum, et non ex ratione animae, et ideo post mortem in eo remanet.

Et quia unaquaeque res individuatur ex materia et collocatur in genere vel specie per suam formam, ideo accidentia quae consequuntur materiam sunt accidentia individui, secundum quae etiam individua ejusdem speciei differunt ad invicem. Accidentia vero quae consequuntur formam, sunt propriae passiones vel generis vel speciei; unde inveniuntur in omnibus participantibus naturam generis vel speciei, sicut risibile consequitur in homine formam, quia risus contingit ex aliqua apprehensione animae hominis.

Sciendum etiam est quod aliquando accidentia ex principiis essentialibus causantur secundum actum perfectum, sicut calor in igne qui semper actu est calidus; aliquando vero secundum aptitudinem tantum, sed complementum accipiunt accidentia ex agente exteriori, sicut diaphaneitas in aere, quae completur per corpus lucidum exterius; et in talibus aptitudo est accidens inseparabile; sed complementum quod advenit ex aliquo principio quod est extra essentiam rei vel quod non intrat constitutionem rei, est separabile, sicut moveri et hujusmodi.

Sciendum est autem quod in accidentibus alio modo sumuntur genus, differentia et species quam in substantiis. Quia enim in substantiis ex materia et forma substantiali fit per se unum, una quadam natura ex eorum conjunctione resultante, quae

proprie in praedicamento substantiae collocatur, ideo in substantiis nomina concreta quae compositum significant proprie in genere esse dicuntur, sicut genera vel species, ut homo vel animal; non autem forma vel materia est in praedicamento hoc modo, nisi per reductionem, sicut principia in genere principiatorum esse dicuntur. Sed ex accidente et subjecto non fit unum per se; unde non resultat ex eorum conjunctione aliqua natura cui intentio generis vel speciei possit attribui. Unde nomina accidentium concretive dicta non ponuntur in praedicamento, sicut species vel genera, ut album vel musicum, nisi per reductionem, sed solum secundum quod abstracta significantur, ut albedo et musica.

Et quia accidentia non componuntur ex materia et forma, ideo non potest in eis sumi genus a materia et differentia a forma, sicut in substantiis compositis; sed oportet ut primum genus sumatur ex ipso modo essendi, secundum quod ens diversimode secundum prius et posterius de decem generibus praedicatur; sicut dicitur quantitas ex eo quod est mensura substantiae, et qualitas secundum quod est dispositio substantiae, et sic de aliis, secundum Philosophum (Metaphys., 2).

Differentiae vero in eis sumuntur ex diversitate principiorum ex quibus causantur. Et quia propriae passiones ex propriis principiis subjecti causantur, ideo subjectum ponitur in definitione eorum loco differentiae, si in abstracto definiantur, secundum quod sunt proprie in genere, sicut dicitur quod simitas est nasi curvitas; sed e converso esset, si eorum definitio sumeretur secundum quod concretive dicuntur; sic enim subjectum in eorum definitione poneretur sicut genus; quia tunc definiretur per modum substantiarum compositarum in quibus ratio generis sumitur à materia, sicut dicimus quod simum est nasus curvus. Similiter etiam est, si u-

num accidens alterius accidentis principium sit, sicut principium relationis est actio et passio et quantitas; et ideo secundum haec dividit Philosophus relationem (Metaphys., 5). Sed quia propria principia accidentium non semper sunt manifesta, ideo quandoque sumimus differentias accidentium ex eorum effectibus, sicut congregativum et disgregativum visus dicuntur differentiae coloris, quae causantur ex abundantia et paucitate lucis ex qua diversae species coloris causantur.

Sic ergo patet quomodo essentia est in substantiis et accidentibus et quomodo in substantiis compositis et simplicibus, et quomodo intentiones logicae universales in eis inveniuntur, excepto primo principio quod est infinitae simplicitatis, cui non convenit ratio generis vel speciei, et per consequens nec definitio propter suam simplicitatem. In quo sit finis et consummatio hujus sermonis.



DE PRINCIPIIS NATURAE

AD FRATREM SILVESTRUM

[**Opusc. XXXI.**]



Quoniam quoddam potest esse licet non sit, quoddam vero jam est, illud quod potest esse et non est dicitur esse potentia, illud autem quod jam est dicitur esse actu. Sed duplex est esse: Scilicet esse essentiale sive esse substantiale rei, ut hominem esse, et hoc est esse simpliciter; est autem aliud esse, accidentale, ut hominem esse album, et hoc est esse secundum quid.

Ad utrumque autem esse, est aliquid in potentia. Aliquid enim est in potentia ut sit homo, ut sperma et sanguis menstruus; aliquid in potentia ut sit album, ut homo. Tamen illud quod est in potentia ad esse accidentale potest dici materia, sicut sperma hominis, et homo albedinis (1); sed in hoc differunt quia illud quod est in potentia ad esse substantiale dicitur materia *ex qua*, quod autem est in potentia ad esse accidentale dicitur materia *in qua*. Item proprie loquendo, illud quod est in potentia ad esse substantiale dicitur materia prima; quod autem est in potentia ad esse accidentale dicitur subjectum; subjectum enim dat esse accidenti, scilicet existendi, quia accidens non habet esse nisi per subjectum; unde dicitur quod accidentia sunt in subjecto, non autem dicitur quod forma substantialis sit in subjecto ; et secundum hoc differt materia a subjecto, quia subjectum est quod non habet esse ex eo quod aliquid ei advenit,

(1) *Sicut sperma hominis...*, i. e. sicut dum sperma dicitur materia hominis, similiter homo potest dici materia albedinis.

sed quod est per se et habet esse completum, ut homo non habet esse per albedinem; sed materia dicitur quod habet esse ex eo quod sibi advenit, quia de se esse incompletum, imo nullum esse, habet, ut dicit Commentator (de Anima, 3); unde, simpliciter loquendo, forma dat esse materiae, accidens autem non dat esse subjecto, sed subjectum accidenti, licet aliquando ponatur unum pro alio, scilicet materia pro subjecto, et e contrario.

Sicut autem omne quod est in potentia potest dici materia, ita omne a quo habet aliquid esse, quodcumque esse sit illud, sive substantiale sive accidentale, potest dici forma; sicut homo, cum sit potentia albus, fit per albedinem actu albus, et sperma, cum sit potentia homo, fit actu homo per animam. Et quia forma facit esse in actu, ideo dicitur quod forma est actus: quod autem facit esse actu substantiale dicitur forma substantialis, et quod facit actu esse accidentale dicitur forma accidentalis.

Et quia generatio est motus ad formam, duplici ormae respondet duplex generatio: Formae sub- tantiali respondet generatio simpliciter; formae acci- lentali respondet generatio secundum quid. Quando nim introducitur forma substantialis, dicitur aliquid ieri simpliciter, sicut dicimus: Homo fit, vel: Homo generatur; quando autem introducitur forma acci- lentalis, non dicitur aliquid fieri simpliciter, sed ieri hoc, sicut, quando homo fit albus, non dicitur impliciter hominem fieri vel generari, sed fieri vel enerari album. Et huic duplici generationi oppo- itur duplex corruptio, scilicet simplex et secundum uid. Generatio vero et corruptio simpliciter non unt nisi in genere substantiae; generatio vero et orruptio secundum quid sunt in omnibus aliis ge- eribus. Et quia generatio est quaedam mutatio de on esse vel de non ente ad esse vel ad ens, e ontrario autem corruptio debet esse de esse vel

ente ad non esse vel non ens. Non autem ex quolibet non esse fit generatio, sed ex non ente quod est ens in potentia, sicut idolum ex cupro, quod est idolum in potentia et non actu.

Ad hoc autem quod sit generatio tria requiruntur, scilicet: ens in potentia, quod est materia; et non esse actu, quod est privatio; et id per quod fit actu, quod est forma. Sicut, quando ex cupro fit idolum, cuprum quod est in potentia ad formam idoli est materia: hoc autem quod est infiguratum sive indispositum est privatio; figura autem a qua dicitur idolum est forma: non autem forma substantialis; quia cuprum ante adventum figurae habet esse actu, et ejus esse non dependet ab illa figura, sed est forma accidentalis. Omnes enim formae artificiales sunt accidentales; ars enim non operatur nisi circa id quod jam constitutum est in esse perfecto a natura.

Sunt igitur tria principia naturae, scilicet materia et forma et privatio; quorum scilicet forma est id propter quod fit generatio: alia duo sunt ex parte ejus ex quo est generatio; unde materia et privatio sunt idem subjecto, sed differunt ratione. Idem enim est aes et infiguratum ante adventum formae, sed ex alia ratione dicitur aes et ex alia infiguratum; unde privatio dicitur principium, non per se, sed per accidens, quia scilicet coincidit cum materia, sicut dicimus quod est per accidens, quod medicus aedificat; non enim ex eo quod medicus, sed ex eo quod domificator est; quod coincidit in medico in eodem subjecto. Sed duplex est accidens, scilicet: necessarium, quod non separatur a re, sicut risibile homini; et non necessarium, quod separatur, sicut album ab homine; unde, licet privatio sit principium per accidens, non tamen sequitur quod non sit necessarium ad generationem, quia materia a privatione nunquam denudatur. Inquantum enim

est sub una forma, habet privationem alterius, et e contrario, sicut in igne est privatio aeris, et in aere est privatio ignis.

Et sciendum quod, cum generatio sit ex non esse, non dicimus quod negatio sit principium, sed privatio; quia negatio non determinat subjectum; *Non videre* enim potest dici etiam de non entibus, ut: Chimaera non videt, et iterum de entibus quae non sunt nata habere visum, sicut de lapidibus; sed privatio non dicitur nisi de determinato subjecto, in quo scilicet natus est fieri habitus, sicut caecitas non dicitur nisi de his quae sunt nata videre. Et quia generatio non fit ex non ente simpliciter, sed ex non ente quod est in aliquo subjecto, et non in quolibet, sed in determinato (non enim ex quolibet non igne fit ignis, sed ex tali non igne circa quem nata sit fieri forma ignis), ideo dicitur quod privatio est principium, et non negatio. Sed n hoc differt ab aliis, quia alia sunt principia et n esse et in fieri. Ad hoc enim quod fiat idolum oportet quod sit aes, et quod ulterius sit figura doli, et iterum, quando est jam idolum, oportet aec duo esse; sed privatio est principium in fieri t non in esse, quia, dum fit idolum, oportet quod on sit idolum; si enim esset, non fieret, quia quiduid fit non est nisi in successivis, ut in tempore t motu; sed ex quo jam idolum est, non est ibi rivatio idoli, quia affirmatio et negatio non sunt imul, similiter nec privatio et habitus. Item, priatio est principium per accidens, ut supra est xpositum; alia vero sunt principia per se.

Ex dictis ergo patet quod materia per se differt a forma et privatione, secundum rationem: materia enim est id in quo intelligitur forma et priatio, sicut in cupro intelligitur forma et infiguraım. Quandoque tamen materia denominatur cum rivatione, quandoque sine privatione; sicut aes, cum fit

materia idoli, non importat privationem, quia ex hoc quod dico *aes*, non intelligitur indispositum sive infiguratum; sed farina, cum sit materia respectu panis, importat in se privationem formae panis, quia, ex hoc quo dico *farina*, significatur indispositio sive inordinatio opposita formae panis. Et quia in generatione materia sive subjectum permanet, privatio vero non, nec compositum ex materia et privatione, ideo materia quae non importat privationem est permanens, quae autem importat est transiens.

Et est sciendum quod quaedam materia habet compositionem formae, sicut aes, cum sit materia respectu idoli, ipsum tamen aes est compositum ex materia et forma, et ideo aes non dicitur materia prima, quia habet formam: illa autem materia quae intelligitur sine qualibet forma et privatione, sed est subjecta formae et privationi, dicitur materia prima, propter hoc quod ante ipsam non est materia alia; et haec etiam dicitur ὕλη, hoc est *chaos* vel *confusio* graece.

Et quia omnis definitio et omnis cognitio est per formam, ideo materia prima non potest per se definiri nec cognosci, sed per comparationem ad formam, ut dicatur quod illud est materia prima quod hoc modo se habet ad omnes formas et privationes sicut aes ad idolum et infiguratum; et haec dicitur simpliciter prima. Potest etiam aliquid dici materia prima respectu alicujus generis, sicut aqua respectu liquabilium, quae tamen non est prima simpliciter, quia est compositum ex materia et forma, unde habet materiam priorem.

Et sciendum est quod materia prima et etiam forma non generatur neque corrumpitur, quia omnis generatio est ex aliquo ad aliquid. Id autem ex quo est generatio est materia, id autem ad quod est generatio est forma. Si ergo materia et forma generarentur, materiae esset materia, et formae es-

set forma, et sic in infinitum: unde generatio non est nisi compositi, proprie loquendo.

Sciendum est etiam quod materia prima dicitur una numero in omnibus. Sed unum numero dicitur duobus modis, scilicet: quod habet unam formam determinatam in numero, sicut Socrates, et hoc modo materia prima non dicitur una numero, cum in se non habeat aliquam formam: dicitur etiam aliquid unum numero quia est sine dispositionibus quae faciunt differre secundum numerum, et hoc modo dicitur materia prima unum numero, quia intelligitur sine omnibus dispositionibus quae faciunt differre numero vel a quibus est differentia in numero.

Sciendum etiam quod, licet materia prima non habeat in sua ratione aliquam formam vel privationem, sicut in ratione aeris non est figuratum vel infiguratum, materia tamen nunquam denudatur a forma et privatione. Quandoque enim est sub una forma, quandoque sub alia; per se autem nunquam potest esse; quia, cum in ratione sua non habeat aliquam formam, non potest esse in actu, cum esse in actu non sit nisi a forma, sed est solum in potentia; et ideo quidquid est in actu non potest dici materia prima.

Ex dictis ergo patet tria esse principia naturae, scilicet materiam, formam et privationem; sed non sunt haec sufficientia ad generationem. Quod enim est in potentia non potest se reducere ad actum; sicut cuprum, quod est in potentia ad idolum, non facit se idolum, sed indiget operante ad hoc quod forma idoli exeat de potentia in actum. Forma etiam non potest se extrahere de potentia in actum: et loquor de forma generati, quam dicimus esse terminum generationis. Forma enim non est nisi in facto esse: quod autem operatur est in fieri, dum res fit. Oportet ergo praeter materiam et for-

mam aliquod principium esse quod agat, et hoc dicitur causa efficiens, vel movens, vel agens, vel unde est principium motus. Et quia, ut dicit Aristoteles (Metaphys., 2), omne quod agit non agit nisi intendendo aliquid, oportet esse aliud quartum, id scilicet quod intenditur ab operante; et hoc dicitur finis.

Et sciendum quod, licet omne agens tam naturale quam voluntarium intendat finem, non tamen sequitur quod omne agens cognoscat finem vel deliberet de fine. Cognoscere autem finem est necessarium in his quorum actiones non sunt determinatae, sed se habent ad opposita, sicut sunt agentia voluntaria: et ideo oportet quod cognoscant finem per quem suas actiones determinent. Sed in agentibus naturalibus sunt actiones determinatae; unde non est necessarium eligere ea quae sunt ad finem; et ponit exemplum Avicenna de citharaedo, quem non oportet de qualibet percussione chordarum deliberare, cum percussiones sint determinatae apud ipsum; alioquin esset inter percussiones mora, quod esset absonum. Magis autem videtur de operante voluntarie quod deliberet, quam de agente naturali. Et ita patet per locum a majori (1) quod, si agens voluntarie, de quo hoc magis videtur, non deliberat aliquando, ergo nec agens naturale; ergo possibile est agens naturale sine deliberatione intendere finem; et hoc intendere nihil aliud est quam habere naturalem inclinationem ad aliquid.

Ex dictis patet quod sunt quatuor causae, scilicet materialis, efficiens, formalis et finalis.

Licet autem principium et causa dicantur convertibiliter, ut dicitur in quinto Metaphysicorum, tamen Aristoteles (Physic., 1) ponit quatuor causas et tria principia. Causas enim accipit tam pro extrinsecis quam pro intrinsecis; materia autem et

(1) *Per locum a majori,* i. e. per argumentum a fortiori.

forma dicuntur intrinsecae rei, eo quod sunt partes constituentes rem; efficiens autem et finalis dicuntur extrinsecae, quia sunt extra rem. Sed per principia accipit solum causas intrinsecas. Privatio autem non nominatur inter causas, quia est principium per accidens, ut dictum est; et cum dicimus quatuor esse causas, intelligimus de causis per se, ad quas tamen omnes causae per accidens reducuntur, quia omne quod est per accidens reducitur ad id quod est per se. Et licet Aristoteles (Physic., 1) ponat principia pro causis intrinsecis, tamen (quia, ut dicitur in quinto Metaphysicorum, principium proprie dicitur de causis extrinsecis, elementum vero de causis quae sunt partes rei, scilicet de causis intrinsecis, causa vero de utrisque) aliquando ponitur unum pro alio (1); omnis enim causa potest dici principium et omne principium causa; sed tamen causa videtur addere supra principium communiter dictum, quia id quod est principium, sive ex eo consequatur esse posterioris sive non, potest esse principium, sicut faber dicitur principium cultelli quia ex ejus operatione cultelli est esse; sed, quando aliquid movetur de albedine in nigredinem, dicitur quod albedo est principium illius motus, et universaliter omne id a quo incipit motus dicitur principium; tamen albedo non est id ex cujus esse consequitur esse posterioris, scilicet nigredinis; sed causa solum dicitur de illo principio ex quo consequitur esse posterioris; unde dicitur quod causa est id ex cujus esse consequitur aliud: et ideo illud principium a quo incipit motus non potest dici per se causa, etsi dicatur principium. Et propter hoc privatio ponitur inter principia et non inter causas, quia privatio est id a quo incipit generatio;

(1) *Unum pro alio*, i. e. principium pro causa et e converso.

sed potest dici etiam causa per accidens, inquantum coincidit cum materia, sicut supra dictum est.

Elementum autem non proprie dicitur nisi de causis ex quibus est compositio rei, quae proprie sunt materiales; et iterum non de qualibet causa materiali, sed de illa ex qua est prima compositio; sicut non dicimus quod membra sint elementa hominis, quia membra etiam componuntur ex aliis, sed dicimus quod terra et aqua sunt elementa, quia non componuntur ex aliis corporibus, sed ex ipsis est prima compositio corporum naturalium (1). Unde Aristoteles (Metaphys., 5, text. comm. 4) dicit quod « elementum dicitur ex quo componitur res primo, et est in ea, et non dividitur secundum formam ». Expositio primae particulae, scilicet « Id ex quo componitur res primo », patet per antedicta. Secunda particula, scilicet « Et est in ea », ponitur ad differentiam illius materiae quae ex toto corrumpitur per generationem: sicut panis est materia sanguinis, sed non generatur sanguis nisi corrumpatur panis; unde panis non remanet in sanguine: unde non potest dici panis elementum sanguinis: sed elementa oportet aliquo modo manere, cum non omnino corrumpantur, ut dicitur in libro de Generatione. Tertia particula, scilicet « Et non dividitur secundum formam, idest speciem », ponitur ad differentiam eorum quae habent partes diversas in forma, idest in specie, sicut manus, cujus partes sunt caro et ossa quae differunt secundum speciem; sed elementum non dividitur in partes diversas secundum speciem, sicut aqua, cujus quaelibet pars est aqua: non enim oportet, ad esse elementi, ut non dividatur per quantitatem, sed sufficit si non dividatur secundum formam; et si etiam nullo

(1) Adverte hic S. Thomam loqui ex Aristotele. — Quoad distinctionem inter corpora elementaria proprie et improprie dicta, cf. supra, pag. 277, v. 1.

modo dividatur, dicitur elementum, sicut litterae sunt elementa dictionum.

Patet ergo ex dictis quod principium aliquo modo est plus quam causa, et causa plus quam elementum. Et hoc est quod dicit Commentator (Metaphys., 5).

Viso autem quod sunt quatuor genera causarum, sciendum est quod non est possibile quod idem habeat plures causas, ut idolum, cujus causa est cuprum et artifex, artifex ut efficiens, cuprum autem ut materia. Nec est impossibile ut idem sit causa contrariorum, sicut gubernator est causa salutis navis et submersionis, sed hujus per suam absentiam, illius per suam praesentiam, ut dicit Philosophus (Physic., 2).

Sciendum est etiam quod non est impossibile ut aliquid idem sit causa et causatum, non quidem respectu ejusdem, sed diversimode; ut ambulatio est aliquando causa sanitatis ut efficiens, sed sanitas est causa deambulationis ut finis; deambulatio enim est aliquando causa sanitatis et propter sanitatem: et etiam corpus est materia animae, anima vero forma corporis. Efficiens vero dicitur causa respectu finis, cum finis non sit in actu nisi per operationem agentis; sed finis dicitur causa efficientis, cum efficiens non operetur nisi per intentionem finis; unde efficiens est causa illius quod est finis, utputa deambulatio, ut sit sanitas: non tamen facit finem esse finem, et ideo non est causa causalitatis finis, idest non facit finem esse causam finalem, sicut medicus facit sanitatem esse in actu, non tamen facit quod sanitas sit finis. Finis etiam non est causa illius quod est efficiens, sed est causa ut efficiens sit efficiens; sanitas enim non facit medicum esse medicum, et dico de sanitate quae fit, operante medico; sed facit quod medicus sit efficiens; unde finis est causa causalitatis efficientis, quia facit effi-

cientem esse efficientem. Et similiter facit materiam esse materiam, et formam esse formam, cum materia non suscipiat formam nisi propter finem, et forma non perficiat materiam nisi per finem; unde dicitur quod finis est causa causarum, quia est causa causalitatis in omnibus causis. Materia etiam dicitur causa formae inquantum forma non est nisi in materia, et similiter forma est causa materiae inquantum materia non habet esse in actu nisi per formam: materia enim et forma dicuntur relative ad invicem, ut dicitur in secundo Physicorum; dicuntur etiam relative ad compositum sicut pars ad totum, et sicut simplex ad compositum; et similiter compositum dicitur ad partes.

Sed, quia omnis causa, inquantum est causa, est naturaliter prior suo causato, sciendum est quod *prius* dicitur duobus modis, ut dicit Aristoteles (de Anima, 3), per quorum diversitatem potest dici aliquid prius et posterius respectu ejusdem, et causa et causatum. Dicitur enim aliquid prius altero, generatione et tempore, et iterum substantia et complemento. Cum enim operatio naturae procedat ab imperfecto ad perfectum et ab incompleto ad completum, imperfectum est prius perfecto, scilicet generatione et tempore; sed perfectum est prius imperfecto substantia; sicut potest dici quod vir est ante puerum secundum substantiam et complementum, sed puer est ante virum generatione et tempore. Sed, licet in rebus generabilibus imperfectum sit prius perfecto et potentia (prior) actu, considerando quod in uno et eodem prius est imperfectum quam perfectum et potentia quam actus, simpliciter tamen loquendo oportet actum et perfectum prius esse, quia quod reducit potentiam ad actum actus est, et quod perficit imperfectum perfectum est. Materia quidem est prior forma, generatione et tempore. Prius est enim id cui aliquid advenit quam

id quod advenit; sed forma est prior materia substantia et complemento, quia materia non habet esse complementum nisi per formam. Similiter etiam efficiens est prius fine generatione et tempore, cum ab efficiente fiat motus ad finem; sed finis est prior efficiente, inquantum est efficiens, substantia et complemento, cum actio efficientis non compleatur nisi per finem. Ergo istae duae causae, scilicet materialis et efficiens, sunt prius per viam generationis; sed forma et finis sunt prius per viam perfectionis.

Et notandum quod duplex est necessitas, absoluta et conditionalis. Necessitas quidem absoluta est quae procedit a causis prioribus in via generationis, quae sunt materia et efficiens, sicut necessitas mortis, quae provenit ex materia et dispositione contrariorum componentium; et haec dicitur absoluta quae non habet impedimentum; dicitur etiam necessitas materiae. Necessitas autem conditionalis procedit a causis posterioribus in generatione, scilicet forma et fine; sicut dicimus quod necessarium est esse conceptionem, si debeat generari homo; et ista dicitur conditionalis, quia hanc mulierem concipere non est necessarium simpliciter, sed sub conditione, scilicet si debeat generari homo; et haec dicitur necessitas finis.

Et notandum quod tres causae possunt incidere in unum, scilicet forma, finis, et efficiens, sicut patet in generatione ignis; ignis enim generat ignem, ergo ignis est causa efficiens, inquantum generat; et iterum ignis est causa formalis, inquantum facit esse actu quod prius erat in potentia; et iterum finis est, inquantum terminantur ad ipsum operationes agentis, et inquantum est intentus ab agente. Sed duplex est finis, scilicet generationis et rei generatae, sicut patet in generatione cultelli: forma enim cultelli est finis generationis; sed incidere, quod est operatio

ipsius cultelli, est finis generati, scilicet cultelli Finis autem generationis coincidit cum duabus dictis causis aliquando, scilicet quando fit generatio a simili in specie, sicut homo generat hominem et oliva olivam; quod non potest intelligi de fine rei generatae. Sciendum tamen quod finis incidit cum forma in idem numero, quia est idem numero, quod est forma generati et finis generationis: sed cum efficiente non incidit in idem numero, sed in idem specie; impossibile est enim ut faciens et factum sint idem numero, sed possunt esse idem specie: unde, quando homo generat hominem, homo generans et generatus sunt in numero diversi, sed idem specie. Materia autem non coincidit cum aliis, et hoc quia materia, ex eo quod est ens in potentia, habet rationem imperfecti; sed aliae causae, cum sint actu, habent rationem perfecti: perfectum autem et imperfectum non coincidunt in idem.

Viso ergo quod quatuor sunt causae, scilicet efficiens, formalis, materialis et finalis, sciendum est quod quaelibet ipsarum causarum dicitur multis modis.

Dicitur enim aliquid causa per prius, aliquid causa per posterius: sicut dicimus quod ars et medicus sunt causa sanitatis: sed ars est causa per prius, et medicus per posterius; et similiter in causa formali et in aliis causis. Et nota quod semper debemus ducere quaestionem ad causam primam, ut, si quaeratur: Quare iste est sanus? respondendum est: Quod medicus sanavit eum; et iterum: Quare medicus sanavit eum? Propter artem sanandi quam habet. Sciendum est etiam quod idem est dictum causa propinquior quod causa posterior, et causa remota quod causa prior. Unde istae duae divisiones causarum, aliqua per prius, aliqua per posterius, et causarum, aliqua propinqua, aliqua remota, idem significant. Hoc autem observandum est quod

semper illud quod universalius est, causa remota dicitur: quod autem specialius, causa propinqua; sicut dicimus quod forma hominis propinqua est sua definitio, scilicet animal rationale; sed animal est magis remotum, et iterum substantia remotior: omnia enim superiora sunt formae inferiorum; et similiter materia idoli propinqua est cuprum, sed remota est metallum, et iterum remotior corpus.

Item, Causarum alia est causa per se, alia per accidens. Causa per se dicitur quae est causa alicujus rei inquantum hujusmodi, sicut aedificator est causa domus, et lignum materia scamni. Causa per accidens dicitur illa quae accidit causae per se, sicut dicimus quod grammaticus aedificat: grammaticus enim dicitur causa aedificans per accidens, non inquantum grammaticus, sed inquantum accidit aedificatori quod sit grammaticus, et similiter est in aliis causis.

Item, Causarum quaedam est simplex, quaedam composita: Simplex causa, quando solum causa dicitur illud quod per se est causa, vel solum id quod per accidens est, ut si dicamus aedificatorem esse causam domus, et similiter si dicamus medicum esse causam domus; composita autem causa est quando utraque dicitur causa, ut si dicamus: Ædificator medicus est causa domus. — Potest etiam dici causa simplex, secundum quod exponit Avicenna, illud quod sine adjunctione alterius est causa, sicut cuprum est causa idoli sine adjunctione alterius materiae (ex cupro enim fit idolum), et sicut dicitur quod medicus facit sanitatem, vel quod ignis calefacit. Composita autem causa est, quando oportet plura advenire ad hoc quod sit causa, sicut unus homo non est causa motus navis, sed multi; et sicut unus lapis non est materia domus, sed multi.

Item, Causarum quaedam est actu, quaedam potentia. Causa in actu est quae causat actu rem, ut

aedificator dum aedificat, vel cuprum cum ex eo fit idolum. Causa in potentia est quae, licet non causet rem in actu, potest tamen causare, sicut aedificator, non quod aedificet, sed quia potest aedificare, et cuprum, dum non est idolum. Et sciendum quod, loquendo de causis in actu, necessarium est causam et causatum simul esse, ita quod, si unum sit, et alterum: si enim sit aedificator in actu, oportet quod aedificet, et si sit aedificatio in actu, oportet quod sit aedificator in actu. Sed hoc non est necessarium in causis quae solum sunt in potentia.

Sciendum est autem quod causa universalis comparatur causato universali, et causa singularis comparatur causato singulari; sicut dicimus quod aedificator est causa domus, et hic aedificator hujus domus.

Sciendum est etiam quod, loquendo de principiis intrinsecis, scilicet materia et forma, secundum convenientiam et differentiam principiatorum et convenientiam et differentiam principiorum, quaedam sunt idem numero, ut Socrates et hic homo, demonstrato Socrate: quaedam sunt diversa numero et idem specie, sicut Socrates et Plato, qui, licet differant numero, conveniunt tamen in specie humana.

Quaedam vero differunt in specie, sed sunt idem genere, sicut homo et asinus conveniunt in genere animalis. Quaedam vero non sunt diversa in genere, sed sunt idem solum secundum analogiam, sicut substantia et quantitas, quae non conveniunt in aliquo genere, sed conveniunt solum secundum analogiam; conveniunt enim solum in eo quod est ens; ens autem non est genus, quia non praedicatur univoce, sed analogice.

Et ad hujus intelligentiam sciendum est quod tripliciter aliquid praedicatur de pluribus, scilicet

univoce, aequivoce et analogice. — Univoce quidem praedicatur aliquid secundum idem nomen et secundum eamdem rationem, id est definitionem: sicut animal praedicatur de homine et asino; uterque enim dicitur animal, et uterque est substantia animata sensibilis, quod est definitio animalis. — Æquivoce praedicatur quod praedicatur de aliquibus secundum idem nomen et secundum diversam rationem; sicut canis dicitur de latrabili et de sidere caelesti, qui conveniunt in nomine et non in definitione neque significatione; id enim quod significatur per nomen est definitio, sicut dicitur in quarto Metaphysicorum. — Analogice dicitur praedicari quod praedicatur de pluribus quorum rationes et definitiones sunt diversae, sed attribuuntur uni alicui eidem; sicut sanum dicitur de corpore animalis et de urina et potione, sed non ex toto idem significat in omnibus tribus: dicitur enim de urina ut de signo sanitatis, de corpore ut de subjecto, de potione ut de causa; sed tamen omnes istae rationes attribuuntur uni fini, scilicet sanitati. Aliquando enim ea quae conveniunt secundum analogiam et proportionem et comparationem, attribuuntur uni fini, sicut patuit in praedicto exemplo sanitatis; aliquando uni agenti, sicut medicus dicitur de eo qui operatur per artem et de eo qui operatur sine arte, ut vetula, et etiam de instrumentis, sed per attributionem ad genus, quod est medicina; aliquando autem per attributionem ad unum subjectum, ut ens dicitur de substantia, quantitate, qualitate et aliis praedicamentis; non enim ex toto est eadem ratio qua substantia est ens et qualitas et omnia alia; sed omnia dicuntur ens ex eo quod attribuuntur substantiae, quae est aliorum subjectum; et ideo ens dicitur per prius de substantia, et per posterius de aliis; et ideo ens non est genus substantiae et aliorum praedicamentorum, quia nullum genus praedicatur

secundum prius et posterius de suis speciebus, sed ens praedicatur analogice; et hoc est quod dicimus quod substantia et quantitas differunt genere, sed sunt idem secundum analogiam. Eorum ergo quae sunt idem numero etiam forma et materia sunt idem numero, sicut Tullii et Ciceronis; eorum autem quae sunt idem specie diversaque numero materia et forma non sunt eadem numero, sed specie, sicut Socratis et Platonis. Et similiter eorum quae sunt idem genere principia sunt idem genere, ut anima et corpus asini et equi differunt specie, sed sunt idem genere. Et similiter eorum quae conveniunt secundum analogiam sive proportionem tantum principia quidem sunt eadem secundum analogiam tantum sive proportionem. Materia enim et forma et privatio, sive potentia et actus, sunt principia substantiae et aliorum generum. Tamen materiae, substantiae et quantitatis forma similiter et privatio differunt genere, sed conveniunt secundum proportionem solum. in hoc quod, sicut materia substantiae se habet ad substantiam in ratione materiae, ita se habet materia quantitatis ad quantitatem; sicut tamen substantia est caeterorum causa, ita principia substantiae sunt principia omnia aliorum.

DE PRINCIPIO INDIVIDUATIONIS.

[**Opusc. XXIX.**]



Quoniam duae sunt in homine potentiae cognoscitivae, scilicet sensus et intellectus, manifestum est illas diversitatem supponere ex parte objectorum suorum.

Sciendum est autem quod, in cognitione humana, fundamentum et origo est sensus; unde propinquior est rei extraneae supra quam tota actio virium sensitivarum fundatur, secundum Philosophum (Περὶ Ἑρμην.); unde, propter manifestam passionem sensuum a sensibilibus tamquam a propinquo ortam, passiones intellectuum dixit esse similitudines rerum; de passionibus vero sensuum nullam mentionem fecit ibi; quod tamen principaliter factum est, quia passiones intellectivae sunt causae vocum immediatius quam passiones sensuum de quibus tunc agere intendebat. Certum est autem accidentia ipsa, sive propria sive communia, esse sensibilia sive objecta sensuum, ut habetur in libro secundo de Anima. Unde, cum super proprium objectum unius potentiae altera non feratur nisi per accidens, sicut oculus videt dulce inquantum est album vel nigrum, impossibile est intellectum ferri super illa accidentia nisi per accidens, inquantum scilicet agit circa ipsa phantasmata, quae sunt a parte ipsorum sensibilium accidentium; et hoc est per modum cujusdam reflexionis.

Reflexio autem est duplex: una ab origine potentiae, altera ab origine objecti. Primo namque quaelibet potentia fertur super objectum suum proprium, et illud habet determinare actum ipsius potentiae; unde ultra non transit actus potentiae

quam sub forma ulteriori ipsius principalioris objecti; aliter namque non esset id proprium ejus objectum; proprium enim objectum est per cujus informationem potentia actum suum exercet, sicut se habet color ad visum et sonus ad auditum. Quidditas autem rei sensibilis est objectum intellectus proprium, ut dicitur in tertio de Anima; unde, quocumque anima se vertit, hoc objectum est sibi ratio agendi. Potest igitur vel redire in se per actum et potentiam suam, vel redire per objectum in ipsam originem objecti, scilicet per phantasmata in species sensibilium. Ideo isti sunt duo modi reflexionis suae; quarum (1) altera cognoscit se et quae a parte sua sunt, altera vero quae sunt a parte objecti sui.

In utroque vero modo, sua cognitio ad aliquid singulare terminatur. Cum enim in ipso suo objecto figitur acies, rationem universalis apprehendit quod solum in istis inferioribus ab intellectu determinatur ut proprium objectum, cum omnia singularia apud nos materialia sint. Materia enim impedit intellectum, singulare vero non; materia namque non est scibilis nisi per analogiam ad formam, ut dicitur in primo Physicorum. Si autem esset apud nos singulare insensibile et immateriale, quod tamen est impossibile, ipsum per se sine aliqua abstractione cognosceretur, quia singularitas non impedit intellectum, sed materialitas.

Cum ergo intellectus tendit in originem sui objecti, in sensibilia scilicet, reflectitur super objecta aliarum virium cognoscitivarum. Cum vero ad se redit, non tendit in objectum alicujus alterius virtutis, quia potentialitas animae, ratione cujus ipsa (est), non potest esse completum objectum intellectus proprii, nisi ducta ad actum per speciem principalis objecti, ut docet Philosophus (de Anima, 3);

(1) *Quarum*, supple *reflexionum*.

quia anima intelligit se sicut et alia; sed intelligit alia per speciem; ergo non est materialitas quae facit esse ut objectum alterius potentiae; facit tamen quemdam modum singularitatis, non quisit alicujus rei completae in specie, sed quia esse animae terminatur per receptibilitatem suae naturae cujus potentialitas major est potentialitate Angelorum, quia magis distat a Deo, in gradu naturae, quam Angelus. Deus enim actus purus est, et quanto sibi aliquid minus appropinquat, tanto plus potentialitatis et minus actualitatis habet. Non solum enim materia, sed etiam quaecumque potentialitas passiva de ratione objecti intellectus minus habet, quia dicit Philosophus (Metaphys., 9) quod unumquodque intelligitur secundum quod est actu ens; unde anima ad objecta duplicem cognitionis modum habet: — Unum in se, ut separata accipitur; tunc enim cognoscibilis est secundum modum sui esse, quia est actus perficiens suam potentialitatem. Non enim in anima sunt duo actus, scilicet sua essentia quae est sua potentialitas, et esse suum; sed esse suum est sua actualitas, ratione cujus ipsa essentia animae est actus corporis. Omnis enim forma participat actum, qui est primus per essentiam; sed hoc analogice fit. Duos autem actus ejusdem ordinis impossibile est aliquod unum participare simul, sicut impossibile est eamdem materiam duas formas substantiales simul participare. — Alium autem modum cognitionis habet a se, inquantum nata est per sensus cognoscere; unde non est cognoscibilis in statu in quo accipitur aliquid per sensum, nisi per species rei sensibilis; et ideo omnis cognitio sua de seipsa proprie est reflexa.

Nunc ergo restat ostendere ubi separatur cognitio sensus et intellectus a se mutuo.

Manifestum est enim intellectum incipere ubi sensus desinit; sensus autem exteriores ipsa sensi-

bilia accidentia, communia scilicet et propria, habent pro suis per se objectis. Quidditas autem rei particularis in particulari non spectat, ut per se objectum, ad illos sensus exteriores, cum quidditas ista substantia sit et non accidens; nec ad intellectum pertinet ut per se objectum ejus, propter suam materialitatem. Ideo quidditas rei materialis, in ipsa sua particularitate, est objectum rationis particularis cujus est conferre de intentionibus particularibus, loco cujus in brutis aestimativa naturalis est; quae potentia, per sui conjunctionem cum intellectu, ubi est ratio ipsa quae confert de universalibus, participat vim collativam; sed quia pars sensitivae est, non abstrahit omnino a materia: unde objectum suum proprium manet quidditas particularis materialis. Hoc autem non est quod illa potentia apprehendat materiam in se, cum ipsa non possitsciri nisi per analogiam ad formam, sed quia collatio de materia, in ordine ad formam per ipsam materiam individuatam, spectat ad hanc potentiam, sicut considerare de materia in communi, in ordine ad formam speciei, spectat ad rationem superiorem.

Ex his facile est videre quomodo materia est principium individuationis; hoc enim intendimus ostendere.

Sciendum est ergo quod individuum apud nos in duobus consistit.

Est enim individuum, in sensibilibus, ipsum ultimum in genere substantiae quod de nullo alio praedicatur, imo ipsum est prima substantia, secundum Philosophum (Praedic.), et primum fundamentum omnium aliorum. Natura enim formae materialis, cum ipsa non possit esse hoc aliquid completum in specie, cujus solum esse est incommunicabile, est multis communicabilis, quantum est de ratione sua: sed est incommunicabilis, solum ratione suppositi quod est aliquid completum in spe-

cie, quod cuilibet formae non convenit, ut dictum est; ideo, quantum est de ratione sua, communicabilis est, ut dictum est. Communicatio autem sua est, ut dictum est, per hoc quod recipitur in aliis; ideo, quantum est de natura sua, communicabilis est et in multis recipi potest, et recipitur secundum unam rationem, cum una sit ratio speciei in omnibus suis individuis. Sed, quia ipsa esse non habet, ut dictum est, quia esse est solius suppositi, ut patet per Philosophum (Metaphys., 7), et suppositum incommunicabile est, ut dictum est, ideo ipsa forma materialis diversificatur secundum multa esse incommunicabilia, manens una secundum rationem multis communicatam; sua autem receptio est in materia, quia ipsa materialis est. Ex quo patet quod de natura sua sibi relinquitur unitas rationis in communicatione sua, et quod redditur incommunicabilis per receptionem suam in materia. Ex quo enim recipitur in materia, efficitur individuum, quod est incommunicabile et primum fundamentum in genere substantiae, ut completum aliorum de se praedicabilium subjectum. In via autem generationis, semper incompletum est prius completo, licet in via perfectionis sit totum e contrario. Illud ergo quod est primum subjectum omnium in via generationis et incompletum quod de nullo illius generis praedicatur, materia scilicet, necessario erit primum principium esse incommunicabilis, quod est proprium individui.

Aliud est in quo salvatur ratio individui apud nos, determinatio scilicet ejus ad certas particulas temporis et loci, quia proprium est esse sibi hic et nunc; et haec determinatio debetur sibi ratione quantitatis determinatae; et ideo materia sub quantitate determinata est principium individuationis. Materia enim sola est principium individuationis

quoad illud in quo salvatur ratio primi in genere substantiae; quod tamen impossibile est reperiri sine corpore et quantitate. Et ideo quantitas determinata dicitur principium individuationis; non quod aliquo modo causet subjectum suum quod est prima substantia, sed concomitatur eam inseparabiliter et determinat eam ad hic et nunc. Illud ergo quod cadit sub ratione particulari est hoc aliquid per naturam materiae; quod autem cadit sub sensu exteriori, est per quantitatem.

Sed huic objici potest quod materia de sui natura communis est, sicut et forma, cum possit una sub pluribus formis esse; unde haec communitas sua potest impedire ipsam ne sit principium primum individuationis. Sed sciendum est quod impossibile est formam uniri materiae quin sit particularis, et quod eam sequatur quantitas determinata; per quem modum non est ultra communicabilis materia alicui alteri formae, quia haec quantitas cum alia forma reperiri non potest cum eadem determinatione; et ideo materia non est communicabilis secundum eamdem determinationem, sicut forma est, ut dictum est. Ratio enim materiae sub forma aliqua est alia a ratione sua sub alia forma, quia certificatur ratio sua per determinationem quantitatis, quae in diversa proportione et dimensione requiritur ad diversas formas. Essentia enim materiae non diversificatur sub diversis formis sicut ratio sua; ratio enim materiae non est una et communis, sicut sua essentia est. Ratio enim formae in diversis materiis est una, licet secundum esse sit diversa; et ideo communitas secundum essentiam tantum, quae est ipsius materiae, et non secundum eamdem rationem, non impedit materiam esse primum principium individuationis. Sed advertendum est quod accidentia non individuantur per materiam primam; sed per subjectum

proprium quod est ens actu, individuantur, sicut et formae substantiales per materiam primam, quae est earum subjectum.

Et haec de principio individuationis ad praesens sufficiunt.

DE SUBSTANTIIS SEPARATIS

SEU DE ANGELORUM NATURA

AD FRATREM REGINALDUM, SOCIUM SUUM CARISSIMUM

[**Opusc. XV.**]



Quia sacris Angelorum solemniis interesse non possumus, non debet nobis devotionis tempus transire in vacuum, sed quod psallendi officio subtrahitur scribendi studio compensetur (1). Intendentes igitur sanctorum Angelorum excellentiam utcumque depromere, incipiendum videtur ab his quae de Angelis antiquitus humana conjectura aestimavit; ut si quid invenerimus fidei consonum, accipiamus; quae vero doctrinae repugnant catholicae, refutemus.

CAPUT PRIMUM.

De opinionibus antiquorum philosophorum.

Primi quidem igitur philosophantium de rerum naturis sola corpora esse aestimaverunt, ponentes prima principia aliqua corporea elementa, aut plura aut unum. Et si unum: aut aquam, ut Thales milesius; aut aerem, ut Diogenes (2); aut ignem, ut Hippasus (3); aut vaporem, ut Heraclitus. Et si plura: aut finita, sicut Empedocles quatuor elementa, et

(1) Ex his conjecerunt editores S. Thomam, dum morbo laboraret, hoc opusculum incepisse; quod non absolvit morte praeventus.

(2) Diogenes apolloniates. Cf. Arist. *de Gen. et Corrupt.*, l. 1, c. 6.

(3) Hippasus metapontinus, Pythagorae discipulus. — Cf. Aristot. *Metaphys.*, l. 1, c. 3, Diog. Laert. l. 8.

cum his duo moventia, *amicitiam* et *litem*; aut infinita, sicut Democritus et Anaxagoras, quorum uterque posuit infinitas partes minimas esse omnium rerum principia; nisi quod Democritus eas posuit genere similes, differre autem solum figura et ordine et positione; Anaxagoras autem diversarum rerum, quae sunt similium partium, infinitas partes minimas prima rerum principia existimavit. Et quia omnibus inditum fuit animo ut illud divinum existimarent quod esset primum rerum principium, prout quisquis alicui eorum corporum auctoritatem attribuebat primi principii, eidem etiam divinitatis nomen et dignitatem attribuenda censebant. Quae quidem ideo dicta sunt quia his omnibus et eorum sequacibus nullas substantias incorporeas esse videbatur, quas Angelos nominamus. Sed Epicurei, ex Democriti doctrinis originem sumentes, Deos quosdam ponebant, corporeos quidem utpote humana figura figuratos; quos dicebant esse penitus otiosos, nihil curantes, ut sic perpetuis voluptatibus fruentes possent esse beati. Unde haec opinio intantum invaluit ut usque ad Judaeos Dei cultores perveniret, quorum Sadducaei dicebant non esse Angelum neque spiritum.

Huic autem opinioni triplici via restiterunt antiqui philosophi.

Primo namque Anaxagoras, etsi cum caeteris philosophis naturalibus naturalia principia corporalia poneret, posuit tamen, primus inter philosophos, quoddam incorporale principium, idest intellectum. Cum enim, secundum suam positionem, omnia corporalia in omnibus mixta essent, non videbatur quod ab invicem corpora distingui potuissent, nisi fuisset aliquod distinctionis principium (1), quod

(1) Hoc *distinctionis principium*, nihil aliud erat quam ὁ νοῦς qui, justa Anaxagoram, materiam, antea inconditam, ad ordinem et distinctionem reduxerat.

ipsum secundum se penitus esset immixtum et nihil cum natura corporali habens commune. Sed ejus opinio, etsi in veritate alias praecesserit quae solum materialem naturam ponebant, invenitur tamen a veritate deficere in duobus. Primo quidem, quia, ut ex ejus positione apparet, non posuit nisi unum intellectum separatum, qui hunc modum effecerat, commixta distinguendo, cum autem Deo attribuamus mundi institutionem, secundum hoc, et de substantiis incorporalibus quas Angelos dicimus, quae sunt infra Deum et supra naturas corporeas ex ejus opinione nihil habere poterimus. Secundo, quia etiam circa intellectum quem unum ponebat immixtum, in hoc videtur deficere quod ejus virtutem et dignitatem non sufficienter expressit; cum enim existimaret intellectum quem posuit separatum non ut universale essendi principium, sed solum principium distinctivum, non ponebat quod corpora invicem commixta esse haberent ab intellectu separato, sed solum quod ab eo distinctionem sortirentur.

Unde Plato sufficientiori via processit ad opinionem primorum naturalium evacuandam. Cum enim apud antiquos naturales poneretur ab omnibus certam rerum veritatem sciri non posse, tum propter rerum corporalium continuum fluxum, tum propter deceptionem sensuum quibus corpora cognoscuntur, posuit naturas quasdam a materia fluxibilium rerum separatas, in quibus esset veritas fixa, et sic eis inhaerendo, anima nostra veritatem cognosceret. Unde, secundum hoc, intellectus veritatem cognoscens aliquid seorsum apprehendit praeter naturam sensibilium rerum, et sic existimavit esse aliqua a sensibilibus separata. Intellectus autem noster duplici abstractione utitur circa intelligentiam veritatis: — Una quidem, secundum quod apprehendit numeros mathematicos et magnitudines, et figuras mathematicas sine materiae sensibilis intel-

lectu; non enim, intelligendo binarium aut trinarium aut lineam et superficiem aut triangulum et quadratum, simul in nostra apprehensione aliquid cadit quod pertineat ad calidum vel frigidum aut aliquid hujusmodi quod sensu percipi possit. — Alia vero abstractione utitur intellectus noster intelligendo aliquid universale absque consideratione alicujus particularis, puta cum intelligimus hominem, nihil intelligentes de Socrate vel Platone aut alio quocumque; et idem apparet in aliis. Unde Plato duo genera rerum a sensibilibus abstracta ponebat, scilicet mathematica et universalia quae species seu ideas nominabat. Inter quae tamen haec differentia videbatur quod in mathematicis apprehendere possumus plura unius speciei, puta duas lineas aequales vel duos triangulos aequilateros et aequales; quod in speciebus omnino esse non potest, sed homo, in universali acceptus, secundum speciem est unus tantum. Sic igitur mathematica ponebat media inter species seu ideas et sensibilia; quae quidem cum sensibilibus conveniunt in hoc quod plura sub eadem specie continentur: cum speciebus autem in hoc quod sunt a materia sensibili separata. In ipsis etiam speciebus ordinem quemdam ponebat; quia secundum quod aliquid erat simplicius in intellectu secundum hoc prius erat in ordine rerum. Id autem quod primo est in intellectu, est unum et bonum: nihil enim intelligit qui non intelligit unum et bonum; unum autem et bonum consequuntur se. Unde ipsam primam ideam unius, quod nominabat secundum se unum et secundum se bonum, primum rerum principium esse ponebat; et hunc summum Deum esse dicebat. Sub hoc autem uno diversos ordines participantium et participatorum instituebat in substantiis a materia separatis; quos quidem omnes ordines secundos Deos esse dicebat, quasi quasdam unitates secundas post primam simplicem unitatem.

Rursus, Quia omnes aliae species participant uno, ita etiam oportet quod intellectus, ad hoc quod intelligat, participet entium speciebus. Ideo, sicut sub summo Deo, qui est unitas prima simplex et participata, sunt aliae rerum species, quasi unitates secundae et dii secundi, ita sub ordine harum specierum seu unitatum ponebat ordinem intellectuum separatorum qui participant supradictas species ad hoc quod sint intelligentes in actu; inter quos tanto unusquisque est superior quanto propinquior est primo intellectui, qui plenam habet participationem specierum; sicut et in diis seu unitatibus tanto unusquisque est superior quanto perfectius participat unitatem primam. Separando autem intellectum a diis, non excludebat quin dii essent intelligentes; sed volebat quod superintellectualiter intelligerent, non quidem quasi participantes aliquas species, sed per seipsos, ita tamen quod nullus eorum esset bonus et unus nisi per participationem primi unius et boni.

Rursus, Quia animas quasdam intelligentes videmus (non autem hoc convenit animae ex eo quod est anima; alioquin sequeretur quod omnis anima esset intelligens et quod anima, secundum totum id quod est, esset intellectus), ponebat ulterius quod sub ordine intellectuum separatorum esset ordo animarum, quarum quaedam, superiores videlicet, participant intellectuali virtute, infimae vero ab hac virtute deficiunt.

Rursus, Quia corpora videntur non per se moveri nisi sint animata, hoc ipsum quod est per se moveri ponebat corporibus accidere inquantum participabant animam: nam illa corpora quae ab animae participatione deficiunt non moventur nisi ab alio. Unde ponebat animabus proprium esse quod seipsae moverent secundum seipsas.

Sic igitur sub ordine animarum ponebat ordi-

nem corporum, ita tamen quod supremum corporum, scilicet primum caelum, quod primo motu movetur, participat motum a suprema anima; et sic deinceps usque ad infimum caelestium corporum. Sub his autem ponebant platonici et alia immortalia corpora, quae perpetuo animas participant, scilicet aerea vel aetherea. Horum autem quaedam ponebant a terrenis corporibus esse penitus absoluta, quae dicebant esse corpora *daemonum;* quaedam vero terrenis corporibus indita, quod pertinet ad animas hominum. Non enim ponebant hoc corpus terrenum humanum, quod palpamus et videmus, immediate participare animam, sed esse aliud interius corpus animae incorruptibile et perpetuum, sicut et ipsa incorruptibilis est; ita quod anima cum suo perpetuo invisibili corpore est in hoc corpore grossiori, non sicut forma in materia, sed sicut nauta in navi; et sicut hominum quosdam dicebant esse bonos, quosdam autem malos, et ita daemonum; animas autem caelestes et intellectus separatos et deos omnes dicebant esse bonos.

Sic igitur patet quod inter nos et summum Deum quatuor ordines ponebant, scilicet deorum secundorum, intellectuum separatorum, animarum caelestium, et daemonum bonorum seu malorum. Quae si vera essent, omnes hujusmodi medii ordines apud nos Angelorum animae censerentur; nam et daemones in sacra Scriptura Angeli nominantur; ipsae etiam animae caelestium corporum, si tamen sint animata, inter Angelos sunt connumerandae, ut Augustinus definit (1).

(1) *Enchirid.*

CAPUT II.

Opinio Aristotelis et Avicennae de numero substantiarum separatarum.

Hujus autem positionis radix invenitur efficaciam non habere.

Non enim necesse est ut ea quae intellectus separatim intelligit separatim esse habeant in rerum natura: unde nec universalia oportet separata ponere et subsistentia praeter singularia neque etiam mathematica praeter sensibilia; quia universalia sunt essentiae ipsorum particularium, et mathematica terminationes quaedam sensibilium corporum.

Et ideo Aristoteles manifestiori et certiori via processit ad investigandum substantias a materia separatas, scilicet per viam motus.

Primo quidem, constituens, et ratione et exemplis, omne scilicet quod movetur ab alio moveri; et si aliquid a seipso moveri dicatur, hoc non est secundum idem, sed secundum diversas sui partes, ita quod scilicet una pars ejus sit movens et alia mota; et cum non sit procedere in infinitum in moventibus et motis, quia, remoto primo movente, esset consequens etiam alia removeri, oportet deveniri ad aliquod primum movens immobile et (ad) aliquod primum mobile quod movetur a seipso modo quo dictum est; semper enim quod per seipsum est, est prius et causa ejus quod per aliud.

Rursus, Constituere intendit motus aeternitatem et quod nulla virtus movere potest tempore infinito, nisi infinita fuerit; itemque quod nulla virtus in magnitudine sit virtus infinita. Ex quibus concludit quod virtus primi motoris non est virtus corporis alicujus; unde oportet primum motorem esse incorporeum et absque magnitudine.

Item, Cum in genere mobilium inveniatur appetibile sicut movens non motum, appetens autem sicut movens motum, concludit ulterius quod primum movens immobile est sicut bonum quoddam appetibile, et quod primum movens seipsum est primum mobile quod movetur per appetitum ipsius.

Est autem considerandum ulterius quod in ordine appetituum et appetibilium primum est quod est secundum intellectum, nam appetitus intellectivus appetit id quod est secundum se bonum; appetitus autem sensitivus non potest attingere ad appetendum quod est secundum se bonum, sed solum ad appetendum id quod videtur bonum; bonum enim simpliciter et absolute non cadit sub apprehensione sensus, sed solius intellectus. Unde relinquitur quod primum mobile appetit primum movens appetitu intellectuali; ex quo potest concludi quod primum mobile sit appetens et intelligens; et, cum nihil moveatur nisi corpus, potest concludi quod primum mobile sit corpus animatum anima intellectuali. Non autem solum primum mobile, quod est primum caelum, movetur motu aeterno, sed etiam omnes inferiores orbes caelestium corporum; unde et unumquodque caelestium corporum animatum est propria anima, et unumquodque habet suum appetibile separatum, quod est proprius finis sui motus. Sic igitur sunt multae substantiae separatae, nullis penitus unitae corporibus; sunt autem et multae intellectuales substantiae caelestibus corporibus unitae.

Harum autem numerum Aristoteles investigare conatur secundum numerum motum caelestium corporum.

Quidam autem de ejus sectatoribus, scilicet Avicenna, numerum earum assignat non quidem secundum numerum motuum, sed magis secundum numerum planetarum et aliorum superiorum corporum, scilicet orbis stellati et orbis qui est sine stellis.

Multi enim motus ordinari videntur ad motum unius stellae; et sicut omnia alia corpora caelestia sub uno primo caelo continentur, cujus motu omnia alia revolvuntur, ita etiam sub prima substantia separata, quae est unus Deus, omnes aliae substantiae separatae ordinantur; et sic sub anima primi caeli omnes caelorum animae.

Sub corporibus autem caelestibus, secundum Aristotelem, ponuntur animata sola corpora animalium et plantarum. Non enim posuit quod aliquod simplex elementare corpus possit esse animatum, quia corpus simplex non potest esse conveniens organum tactus, qui sensus est de necessitate cujuslibet animalis, et sic inter nos et corpora caelestia intermedium corpus animatum ponebat. Sic igitur, secundum Aristotelis positionem, inter nos et summum Deum non ponitur nisi duplex ordo intellectualium substantiarum, scilicet substantiae separatae quae sunt fines motuum caelestium corporum, et animae orbium, quae sunt moventes per appetitum et desiderium.

Haec autem Aristotelis positio certior quidem videtur, eo quod non multum recedit ab his quae sunt manifesta secundum sensum; tamen minus sufficiens videtur quam Platonis positio.

Primo quidem, quia multa secundum sensus apparent, quorum ratio reddi non potest secundum ea quae ab Aristotele traduntur. Apparet enim, in hominibus quae a daemonibus opprimuntur et in magorum operibus, aliqua fieri non posse nisi per aliquam intellectualem substantiam. Tentaverunt igitur quidam sectatorum Aristotelis, ut patet in Epistola Porphyrii ad Anebontem aegyptium, horum causas reducere in virtutem caelestium corporum, quasi sub quibusdam certis constellationibus magorum opera effectus quosdam insolitus et mirabiles assequantur, quos ex stellarum impressionibus esse

dicunt; sicut quod arreptitii interdum aliqua futura praenuntiant, ad quorum eventum fit quaedam dispositio in natura per caelestia corpora. Sed manifeste sunt in talibus quaedam opera quae nullo modo possunt in causam corporalem reduci; sicut quod arreptitii interdum de scientiis loquuntur quas ignorant, et litteraliter loquuntur, cum sint simplices idiotae, et qui vix villam unde nati sunt exierunt, alienae gentis vulgare polite loquuntur; dicuntur etiam in magorum operibus quaedam imagines fieri, responsa dantes et se moventes, quae nullo modo per aliquam causam corporalem perfici possent. Hujusmodi autem effectum causam plane quis poterit secundum platonicos assignare, nisi dicantur haec per daemones procurari?

Secundo, quia inconveniens videtur immateriales substantias ad numerum corporalium substantiarum coarctari. Non enim ea quae sunt superiora in entibus sunt propter ea quae sunt inferiora, sed potius e contrario; id enim propter quod aliquid est nobilius est. Rationem autem finis non sufficienter aliquis accipere potest ex his quae sunt ad finem, sed potius e contrario; unde magnitudinem et virtutem superiorum rerum non sufficienter aliquis accipere potest ex inferiorum rerum consideratione; quod manifeste apparet in rerum corporalium ordine: non enim potest caelestium corporum magnitudo et numerus accipi ex elementarium corporum dispositione, quae quasi nihil sunt in comparatione ad illa. Plus autem excedunt immateriales substantiae substantias corporales quam corpora caelestia excedunt elementaria corpora; unde numerus et virtus et dispositio immaterialium substantiarum ex numero caelestium motuum sufficienter apprehendi non potest.

Et ut hoc specialius manifestetur, ipsum processum probationis Aristotelis assumamus.

Assumit enim quod nullus motus esse potest

in caelo, nisi ordinatus ad alicujus stellae delationem: quod satis probabilitatem habet; omnes enim substantiae orbium esse videntur propter astra quae sunt nobiliora inter caelestia corpora et manifestiorem effectum habentia.

Ulterius autem assumit quod omnes substantiae superiores impassibiles et immateriales sunt fines, cum sint secundum se optima; et hoc quidem rationabiliter dicitur: nam bonum habet rationem finis; unde illa quae sunt per se optima in entibus, sunt fines aliorum.

Sed quod concludit, hunc esse numerum immaterialium substantiarum qui est caelestium motuum, non sequitur ex necessitate. Est enim finis proximus, et remotus; non est autem necessarium quod proximus finis supremi caeli sit suprema substantia immaterialis, quae est summus Deus; sed magis probabile est, ut inter primam immaterialem substantiam et corpus caeleste sint multi ordines immaterialium substantiarum, quarum inferior ordinetur ad superiorem sicut ad finem, et ad infima earum ordinetur corpus caeleste sicut ad finem proximum. Oportet enim unamquamque rem esse comproportionatam quodam modo suo proximo fini; unde, propter distantiam maximam primae immaterialis substantiae ad substantiam corpoream quamcumque, non est probabile quod corporalis substantia ordinetur ad supremam substantiam sicut ad proximum finem; unde etiam Avicenna posuit causam primam non esse immediatum finem alicujus caelestium motuum, sed quamdam intelligentiam primam; et idem etiam potest dici de inferioribus motibus caelestium corporum. Et ideo non est necessarium quod non sint plures immateriales substantiae quam sit numerus caelestium motuum. — Et hoc praesentiens Aristoteles non induxit hoc quasi necessarium, sed quasi probabiliter dictum. Sic enim dicit, antequam prae-

dictam rationem assignet, enumeratis caelestibus motibus, quare substantias et principia immobilia et sensibilia tot rationabile est suscipere: « Necessarium enim dimittatur fortioribus dicere »; non enim reputabat se sufficientem ad hoc quod in talibus aliquid ex necessitate concluderet.

Potest etiam alicui videri praedictum processum Aristotelis ad substantias immateriales ponendas inconvenientem esse, eo quod procedit ex sempiternitate motus, quae fidei veritati repugnat. Sed, si quis diligenter attendat rationem ejus processus, non tollitur, aeternitate motus sublata; nam, sicut ex aeternitate motus concluditur motoris infinita potentia, ita hoc idem concludi potest ex motus uniformitate. Motor enim qui semper movere non potest necesse est quod quandoque citius quandoque tardius moveat, secundum quod paulatim virtus ejus deficit in movendo; in motibus autem caelestibus invenitur omnimoda uniformitas; unde concludi potest quod motori primi motus insit virtus ad semper movendum, et sic idem sequitur.

CAPUT III.

In quo conveniat opinio Platonis et Aristotelis.

His igitur visis, de facili accipere possumus in quo conveniant et in quo differant positiones Aristotelis et Platonis circa immateriales substantias.

Primo quidem conveniunt in uno modo existendi ipsarum. Posuit enim Plato inferiores omnes substantias immateriales esse unum et bonum, per participationes primi quod est secundum se unum et bonum. Omne autem participans aliquid accipit id quod participat ab eo a quo participat; et quantum ad hoc, id a quo participat est causa ipsius, sicut aer habet lumen participatum a sole qui est causa

illuminationis ipsius. Sic igitur, secundum Platonem, summus Deus causa est omnibus immaterialibus substantiis quod unaquaeque earum et unum sit et bonum sit. Et hoc etiam Aristoteles posuit, quia, ut dicit, necesse est ut id quod est maxime ens et maxime verum sit causa essendi et veritatis omnibus aliis.

Secundo autem conveniunt quantum ad conditionem naturae ipsarum, quia uterque posuit omnes hujusmodi substantias penitus esse a materia immunes, non tamen esse eas immunes a compositione potentiae et actus; nam omne participans ens oportet esse compositum ex potentia et actu. Id enim quod recipitur ut participatum oportet esse actum ipsius substantiae participantis; et sic, cum omnes substantiae, praeter supremam quae est per se unum et per se bonum, sint participantes secundum Platonem, necesse est quod omnes sint compositae ex potentia et actu. Quod etiam necesse est dicere secundum sententiam Aristotelis; ponit enim quod ratio veri et boni attribuitur actui; unde illud quod est primum verum et primum bonum oportet esse actum purum; quaecumque vero ab hoc deficiunt oportet aliquam permixtionem potentiae habere.

Tertio vero conveniunt in ratione providentiae. Posuit enim Plato quod summus Deus, qui est hoc quod est ipsum unum et ipsum bonum, ex primaeva ratione bonitatis proprium habet ut inferioribus omnibus provideat; et unumquodque inferiorum, inquantum participat bonitatem primi boni, etiam providet his quae post se sunt, non solum ejusdem ordinis, sed etiam diversorum; et secundum hoc, primus intellectus separatus providet toti ordini separatorum intellectuum, et quilibet superior suo inferiori, totusque ordo separatorum intellectuum providet ordini animarum et inferioribus ordinibus.

Rursumque idem observari putat in ipsis animabus, ut supremae quidem caelorum animae provideant omnibus inferioribus animabus et toti generationi inferiorum corporum, itemque superiores animae inferioribus, scilicet animae daemonum animabus hominum; ponebant enim platonici daemones esse mediatores inter nos et superiores substantias. Ab hac etiam providentiae ratione Aristoteles non discordat. Ponit enim unum bonum separatum omnibus providentem, sicut unum imperatorem vel dominum sub quo sunt diversi rerum ordines, ita scilicet quod superiores rerum perfectae providentiae ordinem consequuntur, unde nullus defectus in eis invenitur; inferiores autem, quae minus perfecte providentiae ordinem recipere possunt, multis defectibus subjacent; sicut etiam in domo, liberi, qui perfecte participant regimen patrisfamilias, in paucis vel nullis deficiunt; servorum autem actiones in pluribus inveniuntur deficere. Unde in inferioribus corporibus defectus proveniunt naturalis ordinis qui in superioribus corporibus nunquam deficere invenitur. Similiter etiam humanae animae plerumque deficiunt ab intelligentia veritatis et a recto appetitu veri boni; quod in superioribus animabus vel intellectibus non invenitur. Propter quod etiam Plato posuit daemonum esse quosdam bonos, quosdam malos, sicut et homines; Deos vero et intellectus et caelorum animas omnino absque malitia esse.

Secundum igitur haec tria, circa substantias separatas, invenitur opinio Aristotelis cum Platonis opinione concordare.

CAPUT IV.

In quo differunt Plato et Aristoteles.

Sunt autem alia, quibus differunt:

Primo quidem, ut supra dictum est, Plato supra

caelorum animas duplicem ordinem immaterialium substantiarum posuit, scilicet intellectus et deos, quos deos dicebat esse species intelligibiles separatas, quarum participatione intellectus intelligunt. Aristoteles vero, universalia separata non ponens, unum solum ordinem rerum posuit supra caelorum animas, in quarum etiam ordine primum esse posuit summum Deum, sicut et Plato summum Deum primum esse posuit in ordine specierum, quasi summus Deus sit prima idea unius et boni. Hunc autem ordinem Aristoteles posuit utrumque habere, ut scilicet esset intelligens et intellectum, ita scilicet quod summus Deus intelligeret, non participatione alicujus superioris quod esset ejus perfectio, sed per essentiam suam; et idem aestimavit esse dicendum in caeteris bonis separatis substantiis, sub summo Deo ordinatis, nisi quod, inquantum a simplicitate primi deficiunt et summa perfectione ipsius, earum intelligere perfici potest per superiorum substantiarum participationem. Sic igitur, secundum Aristotelem, hujusmodi substantiae, quae sunt fines caelestium motuum, sunt et intellectus intelligentes et intelligibiles species; non autem ita quod sint species vel naturae sensibilium substantiarum, sicut platonici posuerunt, sed omnino altiores.

Secundo vero, quia Plato non coarctavit numerum intellectuum separatorum numero caelestium motuum, non enim ex hac causa movebatur ad ponendum intellectus separatos, sed ipsam naturam rerum secundum se considerans. Aristoteles vero, a sensibilibus recedere nolens, ex sola consideratione motuum, ut supra dictum est, pervenit ad ponendum intellectuales substantias separatas; et ideo earum numerum coarctavit caelestibus motibus.

Tertio autem, quia Aristoteles non posuit aliquas animas medias inter caelorum animas et animas hominum, sicut posuit Plato; unde de motibus nul-

lam invenitur nec ipse nec ejus sequaces fecisse mentionem.

Haec igitur sunt quae de opinionibus Platonis et Aristotelis circa substantias separatas ex diversis scripturis collegimus.

CAPUT V.

De substantiarum separatarum essentia, secundum Avicebron.

Eorum vero qui post secuti sunt aliqui, ab eorum positionibus recedentes, in deterius erraverunt. Primo namque Avicebron, in libro Fontis vitae, alterius conditionis substantias separatas posuit esse. Existimavit enim omnes substantias sub Deo constitutas ex materia et forma compositas esse; quod tam ab opinione Platonis quam Aristotelis discordat. Qui quidem dupliciter deceptus fuisse videtur. Primo quidem, quia existimavit quod, secundum intelligibilem compositionem quae in rerum generibus invenitur, prout scilicet ex genere et differentia constituitur species, esset in rebus ipsis compositio realis intelligenda, ut scilicet uniuscujusque rei in genere existentis genus sit materia, differentia vero forma; secundo, quia existimavit quod esse in potentia, vel esse substitutum, vel esse recipiens, secundum unam rationem in omnibus diceretur. Quibus duabus positionibus innixus, quadam resolutoria via processit, investigando compositiones rerum usque ad intellectuales substantias.

Primo enim inspexit in artificialibus quod componuntur ex forma artificiali et materia quae est aliqua res naturalis, puta ferrum aut lignum, quae se habet ad formam artificialem ut potentia ad actum.

Rursus, Consideravit quod hujusmodi naturalia

corpora particularia composita erant ex elementis: unde posuit quod quatuor elementa comparantur ad formas particulares naturales, puta lapidis aut ferri, sicut materia ad formam et potentia ad actum.

Iterum, Consideravit quod quatuor elementa conveniunt in hoc quod quodlibet eorum est corpus, differunt autem secundum contrarias qualitates: unde tertio posuit quod ipsum corpus est materia elementorum, quam vocavit materiam universalem, et quod formae hujus materiae sunt qualitates elementorum.

Secundo, quia videbat quod corpus caeleste convenit cum elementis in corporeitate, differt vero ab eis in hoc quod non est susceptivum contrariarum qualitatum, posuit quarto ordine materiam corporis caelestis, quae etiam comparatur ad formam caelestis corporis sicut potentia ad actum, et sic posuit quatuor ordines materiae corporalis.

Rursus, Quia vidit quod omne corpus significat substantiam quamdam longam, latam et spissam, existimavit quod corporis, inquantum est corpus, hujusmodi tres dimensiones sint sicut forma; et substantia, quae subjicitur quantitati et aliis generibus accidentium, est materia corporis, inquantum est corpus. Sic igitur substantia, quae sustinet novem praedicamenta, ut etiam dicit, est prima spiritualis materia. Et sicut posuit in materia corporali universali, quam dixit esse corpus, quoddam superius quod non est susceptivum contrariarum qualitatum, scilicet materiam caelestis corporis, et aliquid inferius quod est susceptivum contrarium qualitatum, quod credidit esse materiam quatuor elementorum; ita etiam in ipsa substantia posuit quoddam superius quod non est susceptivum quantitatis, quod posuit esse substantiam separatam, et quoddam inferius quod est susceptivum quantitatis, quod posuit esse materiam corpoream corporum.

Rursus, Ipsas substantias separatas vel spirituales

componi posuit ex materia et forma; et hoc probavit pluribus rationibus. — Primo quidem, quia existimavit quod, nisi substantiae spirituales essent compositae ex materia et forma, nulla posset inter eas esse diversitas. Si enim non sunt compositae ex materia et forma, aut sunt materia tantum, aut sunt forma tantum. Si sunt materia tantum, non potest esse quod sint multae substantiae spirituales, quia materia est una et eadem de se et diversificatur per formas. Similiter etiam, si substantia spiritualis sit forma tantum, non poterit assignari unde substantiae spirituales sint diversae; quia, si dicas quod sint diversae secundum perfectionem et imperfectionem, sequeretur quod substantia spiritualis sit subjectum perfectionis et imperfectionis: sed esse subjectum pertinet ad rationem materiae, non autem ad rationem formae: unde relinquitur quod vel non sunt plures substantiae spirituales, vel sunt compositae ex materia et forma. — Secunda ratio ejus est quia intellectus spiritualitatis est praeter intellectum corporeitatis; et ita substantia corporalis et spiritualis habent aliquid in quo differunt et habent aliquid in quo conveniunt, quia utrumque est substantia. Ergo, sicut in substantia corporali substantia est tamquam materia sustentans corporeitatem, ita in substantia spirituali substantia est quasi materia sustentans spiritualitatem; et secundum quod materia plus vel minus participat de forma spiritualitatis, secundum hoc substantiae spirituales sunt superiores vel inferiores, sicut et aer, quanto est subtilior, tanto plus participat de claritate. — Tertia ratio ejus est quia esse communiter invenitur in substantiis spiritualibus et corporalibus, tam superioribus quam inferioribus: illud ergo quod est consequens ad esse in substantiis corporalibus, erit consequens ad esse in substantiis spiritualibus. Sed in substantiis corporalibus invenitur triplex ordo,

scilicet corpus spissum quod est corpus elementorum, et corpus subtile quod est corpus caeleste, et iterum materia et forma corporis. Ergo etiam in substantia spirituali invenitur substantia spiritualis inferior, puta quae conjungitur corpori, et superior quae non est conjuncta corpori, et iterum materia et forma ex quibus substantia spiritualis componitur. — Quarta ratio ejus est quod omnis substantia creata oportet quod distinguatur a creatore. Sed creator est unum tantum. Oportet igitur quod omnis substantia creata non sit unum tantum, sed composita ex duobus, quorum necesse est ut unum sit forma et aliud materia; quia ex duabus materiis non potest aliquid fieri, nec ex duabus formis. — Quinta ratio est quod omnis substantia spiritualis creata est finita. Res autem non est finita nisi per suam formam, quia res quae non habet formam per quam fiat unum est infinita. Omnis igitur substantia spiritualis creata est composita ex materia et forma.

CAPUT VI.

Reprobatio opinionis Avicebron, quantum ad modum (1) ponendum.

Haec autem quae dicta sunt, in pluribus manifestam improbabilitatem continent.

Primo namque quia, ab inferioribus ad suprema entium resolvendo, ascendit (2) in principia materialia; quod omnino rationi repugnat. Comparatur enim materia ad formam sicut potentia ad actum. Manifestum est autem quod potentia est minus ens quam actus; non enim dicitur potentia ens nisi se-

(1) *Modum*, i. e. modum secundum quem potentia et receptio in omnibus inveniuntur.
(2) *Ascendit*, supple *Avicebron*.

cundum ordinem ad actum, unde non simpliciter dicimus esse quae sunt in potentia, sed solum quae sunt in actu. Quanto igitur magis resolvendo descenditur ad principia materialia, tanto minus invenitur de ratione entis. Suprema autem in entibus oportet esse maxime entia; nam et in unoquoque genere, suprema quae sunt aliorum principia esse maxime dicuntur, sicut ignis est calidus maxime; unde et Plato, investigando suprema entium, processit resolvendo in principia formalia, sicut supra dictum est. Inconvenientissime igitur hic per contrariam viam processit in principia materialia resolvendo.

Secundo, quia, quantum ex suis dictis apparet, in antiquorum quodammodo naturalium opinionem redit, qui posuerunt quod omnia essent unum ens, dum ponebant substantiam rerum omnium non esse aliud quam materiam, quam non ponebant esse aliquid in potentia tantum, sicut Plato et Aristoteles, sed esse aliquid ens actu; nisi quod antiqui naturales, nihil aliud praeter corpora esse existimantes, hanc materiam communem et substantiam omnium aliquod corpus esse dicebant, puta aut ignem aut aerem aut aliquid medium. Sed iste, non solum in corporibus materiam rerum existimans comprehendi, illud unum quod posuit esse primam materiam communem et substantiam omnium dixit esse substantiam non corpoream; et quod simili modo posuerit hanc universalem materiam, quam dicit esse substantiam omnium, sicut naturales hoc ponebant de aliquo uno corporum, manifestum est ex hoc quod eorum quae conveniunt in genere ponit genus esse materiam: differentias vero quibus species differunt, ponit esse formas. Dicit enim quod omnium materialium est materia communis ipsum corpus: rursumque omnium substantiarum, tam corporalium quam spiritualium, est communis materia

substantia ipsa. Unde apparet quod similis est habitudo generis ad differentias sicut subjecti ad proprias passiones, ut scilicet substantia hoc modo dividatur per spiritualem et corporalem et corpus per caeleste et elementare, sicut numerus per par et impar aut animal per sanum et aegrum; quorum numerus est subjectum paris et imparis sicut propriarum passionum, et animal sani et aegri: et tam subjecto quam passionibus de speciebus omnibus praedicatis (1). Sic igitur, si substantia quae praedicatur de omnibus compararetur ad spiritualem et corporalem sicut materia et subjectum eorum, sequeretur quod haec duo (2) adveniunt substantiae per modum accidentalium passionum: et similiter in omnibus aliis consequentibus; quod ipse expresse concedit. Ponit enim omnes formas, secundum se consideratas, accidentia esse; dicit tamen substantiales esse per comparationem ad aliquas res, in quarum definitionibus cadunt, sicut albedo est de ratione hominis albi. — Sed haec positio tollit quidem veritatem materiae primae, quia, si de ratione materiae est quod sit in potentia, oportet quod prima materia sit omnino in potentia; unde nec de aliquo existentium actu praedicatur, sicut nec pars de toto. Tollit etiam logicae principia, auferens veram rationem generis et speciei et substantialis differentiae, dum omnia in modum accidentalis praedicationis convertit. Tollit etiam naturalis philosophiae fundamenta, auferens veram generationem et corruptionem a rebus, sicut et antiqui ponentes unum materiale principium; neque enim simpliciter aliquid generari dicitur, nisi quia simpliciter de non ente fit ens; nihil autem fit quod prius erat; si igitur aliquid fit quod prius erat in actu, quod est sim-

(1) Sensus est: Et hoc verum est tam de subjecto quam de passionibus quae praedicari possunt de omnibus speciebus.

(2) *Haec duo*, i. e. τὸ *spirituale* et τὸ *corporale*.

pliciter esse, sequeretur quod non simpliciter fiat ens hoc quod prius non erat; unde secundum quid generabitur, et non simpliciter. Tollit demum, ut finaliter concludam, praedicta positio etiam philosophiae primae principia, auferens unitatem a singulis rebus, et per consequens veram entitatem simul et rerum diversitatem; si enim alicui existenti in actu superveniat alius actus, non erit totum unum per se, sed solum per accidens, eo quod duo actus vel formae secundum se diversae sunt, conveniunt autem solum in subjecto, esse autem unum per unitatem subjecti, est esse unum per accidens: sive duae formae sint non ordinatae ad invicem, ut album et musicum, quae sunt unum per accidens (dicimus enim quod album et musicum sunt unum per accidens, quia insunt uni subjecto) sive etiam formae vel actus sint ad invicem ordinatae, sicut color et superficies; non enim est simpliciter unum superficiatum et coloratum; et si quodammodo coloratum per se de superficiato praedicetur, non (est) quia superficiatum significet essentiam colorati sicut genus significat essentiam speciei, sed ea ratione qua subjectum ponitur in definitione accidentis, alioquin non praedicaretur coloratum de superficiato per se, sed hoc de illo. Solo autem hoc modo species est unum simpliciter, inquantum vere id quod est homo animal est, non quia animal subjiciatur formae hominis, sed quia ipsa forma significata per hunc terminum *animal* aliquando est forma hominis non differens nisi sicut determinatum ab indeterminato: si enim aliud sit animal et aliud bipes, non erit per se unum animal bipes, quod est homo, unde nec erit per se ens. Et per consequens sequeretur quod quaecumque in genere conveniunt non differant nisi accidentali differentia; et omnia erunt unum secundum substantiam, quae est genus et subjectum omnium substantiarum; sicut, si su-

perficiei una pars sit alba et alia nigra, totum est una superficies. Propter quod et antiqui ponentes unam materiam, quae erat substantia omnium de omnibus praedicata, ponebant omnia esse unum, et haec etiam inconvenientia sequuntur ponentes ordinem diversarum formarum substantialium in uno et eodem.

Tertio, secundum praedictae positionis processum, necesse est procedere in causis materialibus in infinitum, ita quod nunquam sit devenire ad primam materiam. In omnibus enim quae in aliquo conveniunt et in aliquo differunt, id in quo conveniunt accipitur ut materia; id vero in quod differunt accipitur ut forma, ut ex praemissis patet. Si ergo una est materia communis omnium, ad hoc quod diversas formas recipiat oportet quod nobiliorem formam in subtiliori et altiori materia recipiat, ignobiliorem vero in inferiori materia et grossiori, puta formam spiritualitatis in subtiliori materia, formam vero corporeitatis in inferiori, ut ipse dicit. Praeexistit ergo in materia differentia subtilitatis et grossitiei ante formam spiritualitatis et corporeitatis. Oportet igitur quod iterum ante grossitiem et subtilitatem praeexistat in materia aliqua alia differentia, per quam una materia sit exceptiva unius et alia alterius; et eadem quaestio redibit de illis aliis praeexistentibus, et sic in infinitum. Quandocumque enim deveniretur ad materiam totaliter uniformem, secundum principia positionis praedictae oporteret quod non reciperet nisi unam formam, et aequaliter per totum: et iterum materia illi formae substrata non reciperet consequenter nisi unam formam, et uniformiter per totum: et ita, descendendo usque ad infima, nulla diversitas in rebus inveniri posset.

Quarto, quia, antiquis naturalibus ponentibus primam materiam communem substantiam omnium,

possibile erat ex ea diversas res instituere, attribuendo diversis partibus ejus formas diversas: poterat enim in illa communi materia, cum corporalis esset, intelligi divisio secundum quantitatem. Remota autem divisione quae est secundum quantitatem, non remanet nisi divisio secundum formam vel secundum materiam. Si igitur ponatur universalis materia quae est communis omnium substantia, non habens in sui ratione quantitatem, ejus divisio non potest intelligi nisi vel secundum formam vel secundum materiam ipsam. Cum autem dicitur quod materia incorporea communis partim recipit formam hanc et partim recipit formam illam, divisio materiae praesupponitur diversitati formarum in materia receptarum. Non igitur illa divisio potest secundum has formas intelligi. Si ergo intelligatur secundum formas aliquas, oportet quod intelligatur secundum formas priores, quas neutra materia per totum recipit. Unde oportet iterum in materia praeintelligere divisionem vel distinctionem quamcumque. Erit igitur et haec secundum alias formas in infinitum, vel oportet devenire ad hoc quod prima divisio sit secundum ipsam materiam. Non est autem divisio secundum materiam nisi quia materia secundum seipsam distinguitur, non propter diversam dispositionem vel formam aut quantitatem, quia hoc esset materiam distingui secundum quantitatem aut formam seu dispositionem. Oportet igitur quod finaliter deveniatur ad hoc quod non sit una omnium materia, sed sint multae et distinctae secundum seipsas. Materiae autem proprium est in potentia esse. Hanc igitur materiae distinctionem accipere oportet, non secundum quod est vestita diversis formis aut dispositionibus (hoc enim est praeter essentiam materiae), sed secundum distinctionem potentiae respectu diversitatis formarum. Cum enim potentia

id quod est ad actum dicatur, necesse est ut potentia distinguatur secundum id quod potentia dicitur. Dico autem ad aliquid primo potentiam dici, sicut potentiam visivam ad colorem, non autem ad album aut nigrum, quia eadem est susceptiva utriusque; et similiter superficies est susceptiva albi et nigri secundum unam potentiam, quae primo dicitur respectu coloris.

Unde patet falsum esse principium quod supponebat Avicebron, dicens potentiam et receptionem in omnibus eodem modo inveniri.

CAPUT VII.

Reprobatio opinionis Avicebron de materialitate substantiarum separatarum.

Ex hac autem ratione ulterius concludi potest quod spiritualis et corporalis substantiae non potest esse una materia.

Nam, si est una materia et communis utrarumque, oportet in ipsa distinctionem praeintelligi ante differentiam formarum, scilicet spiritualitatis et corporeitatis; quae quidem non potest esse secundum quantitatis divisionem in substantiis spiritualibus, in quibus quantitatis dimensiones non inveniuntur. Unde relinquitur quod ista distinctio sit vel secundum formas seu dispositiones vel secundum ipsam materiam; et, cum non possit esse secundum formas et dispositiones in infinitum, oportet tandem redire ad hoc quòd sit distinctio in materia secundum seipsam. Erit igitur omnino alia materia spiritualium et corporalium substantiarum.

Item, Cum recipere sit proprium materiae, inquantum hujusmodi, si sit eadem materia spiritualium et corporalium substantiarum, oportet quod in utrisque sit idem receptionis modus. Materia

autem corporalium rerum suscipit formam particulariter, idest non secundum communem rationem formae; nec hoc habet materia corporalis inquantum dimensionibus subjicitur aut formae corporali, quia etiam ipsam formam corporalem individualiter materia corporalis recipit; unde manifestum fit quod hoc convenit tali materiae ex ipsa natura materiae, quae, quia est infima, debilissimo modo recipit formam (fit enim receptio secundum recipientis naturam), et per hoc maxime deficit a completa ratione formae, quae est secundum totalitatem ipsius particularitatis ipsam recipientis. Manifestum est autem quod omnis substantia intellectualis recipit formam intellectam, secundum suam totalitatem; alioquin eam in sua totalitate intelligere non valeret; sic enim intellectus intelligit rem secundum quod forma ejus in ipso existit. Relinquitur igitur quod materia, si qua sit in spiritualibus substantiis, non est eadem cum materia corporalium rerum, sed multo altior et sublimior, utpote recipiens formam secundum ejus totalitatem.

Adhuc, Ultra procedentibus manifestum fit quod tanto aliquid in entibus est altius quanto magis habet de ratione essendi. Manifestum est autem quod, cum ens per potentiam et actum dividatur, actus est potentia perfectior et magis habet de ratione essendi; non enim simpliciter esse dicimus quod est in potentia, sed solum quod est in actu. Oportet igitur id quod semper est superius in entibus magis accedere ad actum, quod autem est in entibus infimum propinquius esse potentiae. Quia igitur materia spiritualium substantiarum non potest esse eadem cum corporalium materia, sed longe distat ab ea utpote altior, ut ostensum est, necesse est ut longe distet a corporalium materia, secundum differentiam potentiae et actus. Corporalium autem materia est potentia pura, secundum sententiam

Aristotelis et Platonis. Relinquitur igitur quod materia substantiarum spiritualium non sit potentia pura, sed sit aliquid ens actu, potentia existens. Non autem sic dico ens actu quasi ex potentia et actu compositum, quia vel esset procedere in infinitum vel oporteret venire ad aliquid quod esset ens in potentia tantum; quod, cum sit ultimum in entibus et per consequens non possit recipere nisi debiliter et particulariter, non potest esse prima materia spiritualis et intellectualis substantiae. Relinquitur ergo, si spiritualis substantiae materia sit ens actu, quod sit actus vel forma subsistens; sicut et materia corporalium rerum ita dicitur ens in potentia, quia est ipsa potentia formis subjecta. Ubicumque autem ponitur materia ens actu nihil differt dicere materiam et substantiam rei; sic enim antiqui naturales, qui ponebant primam materiam corporalium rerum esse aliquid ens actu, dicebant materiam esse omnium rerum substantiam, per modum quo artificialium substantia nihil est aliud quam eorum materia. Sic igitur, si materia spiritualium substantiarum non potest esse aliquid ens in potentia tantum, sed est aliquid ens actu, ipsa spiritualium rerum materia est eorum substantia. Et secundum hoc, nihil differt ponere materiam in substantiis spiritualibus, et ponere substantias spirituales simplices non compositas ex materia et forma.

Amplius, Cum actus naturaliter sit prior quam potentia, et forma quam materia, potentia quidem dependet in suo esse ab actu, et materia a forma. Forma autem in suo esse non dependet a materia secundum propriam rationem actus; non enim priora naturaliter a posterioribus dependent. Si igitur aliquae sint formae quae sine materia esse non possunt, hoc non convenit eis ex hoc quod sunt formae, sed ex hoc quod sunt tales formae, scilicet imperfectae quae per se sustentari non possunt,

sed indigent materiae fundamento. Sed dicunt: In omni genere in quo invenitur aliquid imperfectum, invenitur etiam aliquid perfectum secundum naturam illius generis, puta, si est ignis in materia aliena a qua ignis secundum suam rationem non dependet, necesse est esse ignem non sustentatum in materia aliena. Sunt igitur, supra formas in materiis receptas, aliquae formae per se subsistentes quae sunt spirituales substantiae ex materia et forma non compositae. Hoc etiam apparet in infimis substantiarum spiritualium, scilicet animabus, si quis eas ponit corporibus uniri ut formas; impossibile est enim id quod ex materia et forma compositum est esse alicujus corporis formam; et similiter impossibile est id quod est materia alicujus esse actum ejusdem; nulla igitur pars ejus quod est alicujus forma potest esse in materia quae est potentia pura non actus (1).

CAPUT VIII.

Solutio rationum Avicebron opinionis.

His igitur visis, facile est rationes dissolvere in contrarium adductas.

Prima enim ratio concludere videbatur quod non posset esse diversitas in spiritualibus substantiis, si non essent ex materia et forma compositae. Quae quidem ratio in utraque parte suae deductionis deficiebat. Neque enim oportet quod ea quae sunt materiae tantum sint absque diversitate, neque etiam hoc oportet de substantiis quae sunt formae tantum. Dictum est enim quod, quia materia, secundum id quod est, est in potentia ens, necesse est ut secundum potentiae diversitatem sint diversae materiae. Nec

(1) *Quae est potentia pura non actus*, i. e. quae est in potentia pura, et non aliquid ens actu potentia existens.

aliud dicimus materiam substantiam quam ipsam positionem quae est in genere substantiae. Nam genus substantiae, sicut et alia genera dividitur per potentiam et actum; et secundum hoc nihil prohibet aliquas substantias, quae sunt in potentia tantum, esse diversas secundum quod ad diversa genera actuum ordinantur; per quem modum caelestium corporum materia et materia elementorum distinguitur; nam materia caelestium corporum est in potentia ad actum perfectum, idest ad formam quae complet totam possibilitatem materiae, ut jam non remaneat potentia ad alias formas; materia autem elementorum est in potentia ad formam incompletam, quae totam terminare non potest materiae potentiam. Sed supra has materias est *spiriteria*, idest ipsa substantia spiritualis, quae recipit formam secundum suam totalitatem, inferioribus materiis formam particulariter recipientibus.

Similiter etiam non tenet deductio ex parte formarum. Manifestum est enim quod, si res compositae ex materia et forma secundum formas differunt, ipsae formae secundum seipsas differunt et diversae sunt. Sed si dicatur quod diversarum rerum non sunt formae diversae nisi propter materiae diversitatem, sicut diversi colores ex una solis illustratione causantur in aere secundum differentiam spissitudinis et raritatis illius, unde necesse est quod ante colorum diversitatem praeintelligatur in aere diversitas puritatis et spissitudinis, et sic etiam necesse erit quod in materia ante unam formam intelligatur alia forma, sicut etiam in corporibus ante colorem intelligatur superficies. Invenitur igitur in formis diversitas, secundum quemdam ordinem perfectionis et imperfectionis; nam quae materiae est propinquior, imperfectior est et quasi in potentia respectu supervenientis formae. Sic igitur nihil prohibet in spiritualibus substantiis ponere multitudinem,

quamvis sint formae tantum, ex hoc quod una earum est alia perfectior; ita quod imperfectior est in potentia respectu perfectioris, usque ad primam earum, quae est actus tantum, quae Deus est; ut sic omnes inferiores spirituales substantiae et possint dici materiae secundum hoc quod sunt in potentia, et formae secundum hoc quod sunt actu.

Unde patet frivolum esse quod contra hoc objicit, concludens quod, si spiritualis substantia secundum perfectionem et imperfectionem differt, oportet ipsam esse perfectionis substitutum (1); et sic, cum substitutum pertineat ad rationem materiae, oportebit substantiam spiritualem habere materiam. In quo quidem dupliciter fallitur: — Primo quidem quia existimat perfectionem et imperfectionem esse quasdam formas supervenientes vel accidentia quae substituto indigeant; quod quidem manifeste falsum est. Est enim quaedam rei perfectio secundum suam speciem substitutam, quae comparatur ad rem sicut accidens ad substitutum vel sicut forma ad materiam, sed ipsa propriam speciem rei designat. Sicut enim in numeris unus est major alio secundum propriam speciem, unde inaequales numeri secundum speciem differunt, ita in formis, tam materialibus quam a materia separatis, una est perfectior alia secundum rationem propriae naturae, inquantum scilicet propria ratio speciei in tali gradu perfectionis consistit. — Secundo, quia esse subjectum non consequitur solam materiam quae est pars substantiae, sed universaliter consequitur omnem potentiam. Omne enim quod se habet ad alterum ut potentia ad actum, ei natum est subjici; et per hunc etiam modum spiritualis substantia, quamvis non habeat materiam partem sui, ipsa tamen, prout est ens

(1) *Substitutum*, intellige non *quod substituitur*, sed *quod substat.*

secundum aliquid in potentia, potest subjici intelligibilibus speciebus.

Ex hoc etiam solutio secundae rationis apparet. Cum enim dicimus aliquam substantiam corporalem esse vel spiritualem, non comparamus spiritualitatem vel corporeitatem ad substantiam sicut formas ad materiam vel accidentia ad subjectum, sed sicut differentias ad genus; ita quod sola substantia spiritualis non per aliquod additum substantiae suae est spiritualis, sed per suam substantiam; sicut et substantia corporalis non per aliquod additum substantiae est corporalis, sed secundum propriam substantiam. Non enim est alia forma per quam species differentiae praedicationem suscipit, ab ea per quam suscipit praedicationem generis, ut dictum est. Unde non oportet quod spiritualitati spiritualis substantiae subjiciatur aliquid sicut materia vel substitutum.

Tertia vera ratio efficaciam non habet. Cum enim ens non univoce de omnibus praedicetur, non est requirendus idem modus essendi in omnibus quae esse dicuntur, sed quaedam perfectius, quaedam imperfectius esse participant; accidentia enim entia dicuntur, non quia in seipsis esse habeant, sed quia esse eorum est in hoc quod insunt substantiae. Rursumque substantiis omnibus non est idem modus essendi: — illae enim substantiae quae perfectissime esse participant non habent in seipsis aliquid quod sit ens in potentia solum; unde immateriales substantiae esse dicuntur. — Sub his sunt substantiae quae etiam in seipsis hujusmodi materiam habent quae, secundum sui essentiam, est ens in potentia tantum; tota tamen earum potentialitas completur per formam ut in eis non remaneat potentia ad aliam formam; unde et incorruptibiles sunt, sicut caelestia corpora, quae necesse est ex materia et forma composita esse; manifestum est enim ea in

actu existere, alioquin motui subjecta esse non possent aut sensui subjacere aut alicui actionis esse principium. Nullum autem eorum est forma tantum, quia, si essent formae absque materia, essent substantiae intelligibiles actu simul et intelligentes secundum seipsas; quod esse non potest, cum intelligere actus corporis esse non possit, ut probatur in libro de Anima. Relinquitur ergo quod sunt quidem ex materia et forma composita; sed, sicut illud corpus ita est huic magnitudini et figurae determinatae subjectum quod tamen non est in potentia ad aliam magnitudinem vel figuram, ita caelestium corporum materia est huic formae subjecta (ita) quod non est in potentia ad aliam formam. — Sub his vero substantiis est tertius substantiarum gradus, scilicet corruptibilium corporum, quae in seipsis hujusmodi materiam habent quae est ens in potentia tantum; nec tamen tota potentialitas hujusmodi materiae completur per formam unam cui subjicitur, quin remaneat (1) adhuc in potentia ad alias formas.

Et secundum hanc diversitatem materiae invenitur in corporibus subtilius et grossius, prout caelestia corpora sunt subtiliora et magis formalia quam elementaria. Et quia forma proportionatur materiae, consequens est quod caelestia corpora habeant nobiliorem formam et magis perfectam, utpote totam potentialitatem materiae adimplentem. In substantiis igitur superioribus, a quibus est omnino potentia materiae aliena, invenitur quidem differentia majoris et minoris subtilitatis, secundum differentiam perfectionis formarum; non tamen in eis est compositio materiae et formae.

Quarta vero ratio efficaciam non habet. Non enim oportet, si substantiae spirituales materia careant, quod ideo non distinguantur; sublata enim

(1) *Nec tamen... completur... quin remaneat*, i. e. non tamen ita completur ut non remaneat...

potentialitate materiae, remanet in eis potentia quaedam, inquantum non sunt ipsum esse, sed esse participant. Nihil autem per se subsistens, quod sit ipsum esse, poterit esse nisi unum solum: sicut nec aliqua forma, si separata consideretur, potest esse nisi una. Inde est enim quod ea quae sunt diversa numero sunt unum specie, quia natura speciei, secundum se considerata, est una. Sicut igitur est una secundum considerationem, dum per se consideratur, ita esset una secundum esse, si per se subsisteret vel existeret. Eademque ratio est de genere per comparationem ad species, quousque perveniatur ad ipsum esse quod est communissimum. Ipsum igitur esse per se subsistens est unum tantum. Impossibile est igitur quod praeter ipsum sit aliquid subsistens quod sit esse tantum. Omne autem quod est esse habet. Est igitur in quocumque, praeter primum et ipsum esse (quod est) tamquam actus, et substantia rei habens esse (quae est) tamquam rei potentia receptiva hujus actus quod est esse (1).

Potest autem quis dicere: Id quod participat

(1) Haec magis elucidantur per sequentem angelici Doctoris locum: « Licet in Angelo non sit compositio formae et » materiae, est tamen in eo actus et potentia. Quod quidem » manifestum potest esse ex consideratione rerum materialium » in quibus invenitur duplex compositio: prima quidem for- » mae et materiae, ex quibus constituitur natura aliqua. » Natura autem sic composita non est suum esse, sed esse » est actus ejus; unde ipsa natura comparatur ad suum esse » sicut potentia ad actum. Subtracta ergo materia et posito » quod ipsa forma subsistat non in materia, adhuc remanet » comparatio formae ad ipsum esse, ut potentiae ad actum; » et talis compositio intelligenda est in Angelis. Et hoc est » quod a quibusdam dicitur, quod Angelus est compositus » ex *quo est* et *quod est*, vel ex *esse* et *quod est*, ut Boetius » dicit. Nam *quod est* est ipsa forma subsistens; ipsum au- » tem esse est *quo* substantia est, sicut cursus est quo » currens currit. Sed in Deo non est aliud *esse* et *quo est*; » unde solus Deus est actus purus. » (*Summ. Theol.* 1, Q. 50, Art. 2, ad 3.

esse secundum se, carens est illo, sicut superficies quae nata est participare colorem, secundum se considerata, est non color et non colorata: similiter igitur id quod participat esse oportet esse non ens. Quod autem est in potentia ens est participativum ipsius, non autem secundum se est ens. Sequitur ergo quod habeat materiam, quia ipsius esse receptiva esse materia, ut supra dictum est. Sic igitur omne quod est post primum ens, quod est ipsum esse, cum sit participative ens, habet materiam.

Sed considerandum est quod ea quae a primo ente esse participant non participant esse secundum universalem modum essendi, secundum quod est in primo principio, sed particulariter secundum quemdam determinatum essendi modum, qui convenit huic generi vel huic speciei. Unaquaeque autem res adaptatur ad unum determinatum modum essendi secundum modum suae substantiae; modus autem uniuscujusque substantiae compositae ex materia et forma est secundum formam per quam pertinet ad determinatam speciem. Sic igitur res composita ex materia et forma, per suam formam fit participativa ipsius esse a Deo secundum quemdam proprium modum. Invenitur igitur in substantia composita ex materia et forma duplex ordo: unus quidem ipsius materiae ad formam, alius autem ipsius rei jam compositae ad esse participatum; non enim est esse rei neque forma ejus neque materia ipsius, sed aliquid adveniens rei per formam. Sic igitur in rebus ex materia et forma compositis materia quidem, secundum se considerata, secundum modum suae essentiae habet esse in potentia, et hoc ipsum est ei ex aliqua participatione primi entis; caret vero, secundum se considerata, forma per quam participat esse in actu secundum proprium modum; ipsa vero res composita, in sui essentia considerata, jam habet formam esse, sed participat

esse proprium sibi per formam suam. Quia igitur materia recipit esse determinatum actuale per formam, et non e converso, nihil prohibet esse aliquam formam quae recipiat esse in seipsa, non in aliquo subjecto; non enim causa dependet ab effectu, sed potius e converso. Ipsa igitur forma sic per se subsistens esse participat in seipsa, sicut forma materialis in subjecto. Si igitur, per hoc quod dico *non ens*, removeatur solum esse in actu, ipsa forma secundum se considerata est non ens, sed esse participans. Si autem *non ens* removeat non solum ipsum esse in actu, sed etiam actum seu formam per quam aliquid participat esse, sic materia est non ens, forma vero subsistens non est non ens, sed est actus qui est forma participativa ultimi actus qui est esse. Patet igitur in quo differt potentia quae est in substantiis spiritualibus a potentia quae est in materia. Nam potentia substantiae spiritualis attenditur solum secundum ordinem ipsius ad esse; potentia vero materiae secundum ordinem et ad formam et ad esse. Si quis autem utrumque materiam esse dicat, manifestum est quod aequivoce materiam nominabit.

Quintae vero rationis solutio jam ex dictis apparet. Quia enim substantia spiritualis esse partipat, non secundum suae communitatis infinitatem, sicut est in primo principio, sed secundum proprium modum suae essentiae, manifestum est quod esse ejus non est infinitum, sed finitum. Quia tamen ipsa forma non est participata in materia, ex hac parte non finitur per modum quo finiuntur formae in materia existentes.

Sic igitur apparet gradus quidam infinitatis in rebus. Nam materiales substantiae finitae quidem sunt dupliciter, scilicet ex parte formae, quae in materia recipitur, et ex parte ipsius esse quod participant secundum proprium modum, quasi superius

et inferius finita existens. Substantia vero spiritualis est quidem finita superius, inquantum a primo principio participat esse secundum proprium modum; est autem aliquo modo infinita inferius, inquantum non participatur in subjecto. Primum vero principium quod Deus est, est omnibus modis infinitum.

CAPUT IX.

Opiniones dicentium substantias immateriales causam sui esse non habere, et earum reprobatio.

Sicut autem praedicta positio, circa conditionem spiritualium substantiarum, a sententia Platonis et Aristotelis deviat, eis immaterialitatis simplicitatem auferens, ita et circa modum existendi ipsarum aliqui a veritate deviasse inveniuntur, auferentes earum originem a primo et summo auctore; in quo inveniuntur diversi homines tripliciter errasse. Quidam enim posuerunt praedictas substantias omnino causam sui esse non habere. Quidam posuerunt eas quidem essendi causam habere, non tamen immediate omnes eas procedere a summo et primo principio, sed, quadam serie ordinis, inferiores earum a superioribus essendi originem habere. Alii vero confitentur omnes quidem hujusmodi substantias immediate essendi habere originem a primo principio, sed in caeteris quae de eis dicuntur, puta quod sunt viventes, intelligentes, et alia hujusmodi, superiores inferioribus causas existere.

Primum quidem igitur spirituales substantias omnino incausatas esse existimant, hanc opinionem sumentes ex his quae secundum materiam causantur, utentes communi suppositione naturali philosophorum pro principio, *Ex nihilo nihil fieri.* Hoc autem videtur fieri quod habet causam sui esse. Quidquid igitur sui esse causam habet oportet illud ex alio

fieri. Hoc autem ex quo aliquid fit est materia. Si igitur spirituales substantiae materiam non habent, consequens videtur eas omnino causam sui esse non habere.

Rursus, Fieri moveri quoddam est vel mutari. Mutationis autem omnis et motus subjectum aliquod esse oportet; est enim motus actus existentis in potentia. Oportet igitur omni ei quod fit, subjectum aliquod praeexistere. Spirituales igitur substantiae, si immateriales sunt, factae esse non possunt.

Item, In qualibet factione, cum pervenitur ad factum esse ultimum, non remanet aliquid fieri, sicut nec post ultimum motum esse remanet moveri. Videmus autem, in his quae generantur, quod unumquodque eorum tunc factum esse dicitur, quasi terminata factione, quando accipit formam; est enim forma generationis terminus. Adepta igitur forma, non restat aliquid fiendum. Habens igitur formam non fit ens, sed est ens secundum suam formam. Si igitur aliquid sit secundum se forma, hoc non fit ens. Spirituales autem substantiae sunt quaedam formae subsistentes, ut ex praemissis manifestum est. Non igitur spirituales substantiae sui esse causam habent, quasi ab alio factae.

Posset aliquis ad hoc argumentari ex opinionibus Aristotelis et Platonis, qui hujusmodi substantias ponunt esse sempiternas. Nullum autem sempiternum videtur esse factum, quia ens fit ex non ente, sicut album ex non albo; unde videtur consequens ut quod fit prius non fuerit. Sic igitur consequens est, si spirituales substantiae sunt sempiternae, quod non sint factae, nec habeant sui esse principium et causam.

Sed si quis diligenter consideret, ab eadem radice inveniet hanc opinionem procedere et praedictam, quia materiam spiritualibus substantiis adhibet. Processit enim supradicta opinio ex hoc quidem

quod spirituales substantias ejusdem rationis esse existimavit cum materialibus substantiis quae sensu percipiuntur; quod est eorum qui imaginationem transcendere non valent. Sic et ista opinio ex hoc videtur procedere quod elevari non potest intellectus ad intuendum alium modum causandi quam istum qui convenit materialibus rebus. Paulatim enim humana ingenia processisse videntur ad investigandam rerum originem. Primo namque in sola exteriori mutatione rerum originem consistere homines existimaverunt; dico autem exteriorem originem, quae fit secundum accidentales transmutationes. Primi enim philosophantes de naturis, fieri rerum statuerunt non esse aliud quam alterari, ita quod id quod est rerum substantia, quam *materiam* nominabant, sit principium primum penitus non causatum; non enim distinctionem substantiae et accidentis intellectu transcendere poterant. Alii vero aliquantulum ulterius procedentes, etiam ipsarum substantiarum originem investigaverunt, ponentes aliquas substantias causam sui esse habere; sed, quia nihil praeter corpora mente percipere poterant, resolvebant quidem substantias in aliqua principia, sed corporalia, ponentes ex quibusdam corporibus congregatis alia fieri, ac si (1) rerum origo in sola congregatione et segregatione consisteret. Posteriores vero philosophi ulterius processerunt, resolventes sensibiles substantias in partes essentiae, quae sunt materia et forma; et sic fieri rerum naturalium in quadam transmutatione posuerunt, secundum quod materia alternatim diversis formis subjicitur.

Sed ultra hunc modum fiendi necesse est, secundum sententiam Platonis et Aristotelis, ponere alium altiorem.

Cum enim necesse sit primum principium simplicissimum esse, necesse est quod non hoc modo

(1) *Ac si*, i. e. ut si, velut si.

esse ponatur quasi esse participans, sed quasi ipsum esse existens. Quia vero esse subsistens non potest esse nisi unum, sicut supra habitum est, necesse est omnia alia quae sub ipso sunt sic esse, quasi esse participantia. Oportet igitur communem quamdam resolutionem in omnibus hujusmodi fieri, secundum quod unumquodque eorum intellectu resolvitur in id quod est et in suum esse. Oportet igitur, supra modum fiendi quo aliquid fit, forma materiae adveniente, praeintelligere aliam rerum originem, secundum quod esse attribuitur toti universitati rerum a primo ente, quod est suum esse.

Rursus, In omni causarum ordine, necesse est universalem causam particulari praeexistere; nam causae particulares non agunt, nisi in universalium causarum virtute. Manifestum est autem quod omnis causa per motum aliquid faciens particularis causa est, habet enim particularem effectum; est enim omnis motus ex hoc determinato in illud determinatum, omnisque mutatio motus cujusdam terminus est. Oportet igitur, supra modum fiendi quo aliquid fit per mutationem vel motum, esse aliquem modum fiendi seu originem rerum absque omni mutatione vel motu per influentiam essendi.

Item, Necesse est quod per accidens est in id reduci quod per se est. In omni autem factione quae fit per motum vel mutationem fit quidem hoc vel illud ens per se; ens autem communiter sumptum per accidens fit; non enim fit ex non ente, sed ex non ente hoc: ut, si canis ex equo fiat (ut Aristotelis exemplo utamur), fit quidem canis per se, non autem fit animal per se, sed per accidens, quia animal erat prius. Oportet igitur originem quamdam in rebus considerari, secundum quam ipsum esse, communiter sumptum, per se attribuitur rebus, quod omnem mutationem et motum transcendat.

Adhuc, Si quis ordinem rerum consideret sem-

per inveniet id quod est maximum causam esse eorum quae sunt post ipsum, sicut ignis qui est calidissimus causa est caliditatis in caeteris elementatis corporibus. Primum autem principium, quod Deum dicimus, est maxime ens: non enim est ire in infinitum in rerum ordine, sed ad aliquid summum devenire, quod melius est esse unum quam plura: quod autem in universo melius est necesse est esse, quia universum dependet ex essentia bonitatis ejus. Necesse et igitur primum ens esse causam essendi omnibus.

His autem visis, facile est solvere rationes inductas.

Quod enim antiqui naturales quasi principium supposuerunt *Ex nihilo nihil fieri*, ex hoc processit quia solum ad particularem fiendi modum pervenire potuerunt, qui est per mutationem vel motum.

De quo etiam fiendi modo secunda ratio procedebat. In his enim quae fiunt per mutationem vel motum, subjectum factioni praesupponitur; sed in supremo modo fiendi, qui est per essendi influxum, nullum subjectum factioni praesupponitur, quia hoc ipsum est subjectum *fieri* secundum hunc factionis modum, quod est subjectum participare esse per influentiam superioris entis.

Similiter etiam tertia ratio de hoc modo fiendi procedit qui est per mutationem et motum. Cum enim ad formam perventum fuerit, nihil de motu restabit. Oportet enim intelligere quod per formam res generata esse participet ab universali essendi principio; non enim causae agentes ad determinatas formas sunt causae essendi, nisi inquantum agunt in virtute primi et universalis principii essendi.

Quarta etiam ratio eodem modo procedit de his quae fiunt per motum vel mutationem, in quibus necesse est ut non esse praecedat esse eorum quae fiunt, quia eorum esse est terminus mutatio-

nis vel motus. In his autem quae fiunt absque mutatione vel motu per simplicem emanationem seu influxum, potest intelligi aliquid esse factum praeter hoc quod quandoque non fuerit; sublata enim mutatione vel motu, non invenitur in actione influentis principii prioris et posterioris successio. Unde necesse est ut sic se habeat effectus per influxum causatus ad causam influentem, quamdiu agit, sicut in rebus quae per motum fiunt se habet effectus ad causam agentem, in termino actionis cum motu existentis; tunc autem effectus jam est. Necesse est igitur ut in his quae absque motu fiunt simul cum agentis influxu sit ipse effectus productus. Si autem actio influentis sine motu extiterit, non accedit agenti dispositio ut postmodum possit agere, cum prius non potuerit, quia jam haec mutatio quaedam esset. Potuit igitur semper agere influendo; unde et effectus productus intelligi potest semper fuisse. Et hoc quidem aliqualiter apparet in corporalibus rebus; ad praesentiam enim corporis illuminantis producitur lumen in aere absque aliqua aeris transmutatione praecedente; unde, si corpus illuminans aeri praesens semper fuisset, semper ab ipso aer lumen haberet. Sed expressive hoc videtur in intellectualibus rebus, quae sunt magis remotae a motu: est enim principiorum veritas causa veritatis in conclusionibus semper veris: sunt enim quaedam necessaria quae causam suae necessitatis habent, ut etiam Aristoteles dicit (Metaphys., 2, et Physic., 4).

Non ergo aestimandum est quod Plato et Aristoteles, propter hoc quod posuerunt substantias materiales seu etiam caelestia corpora semper fuisse, eis subtraxerint causam essendi. Non enim in hoc a sententia catholicae fidei deviant, quod hujusmodi posuerunt causata, sed quia posuerunt ea semper fuisse; cujus contrarium fides catholica tenet. Non

enim est necessarium quod, quamvis origo sit ab immobili principio absque motu, eorum esse sit sempiternum. A quolibet enim agente procedit effectus secundum modum sui esse. Esse autem primi principii est ejus intelligere et velle. Procedit igitur universitas rerum a primo principio sicut ab intelligente et volente. Intelligentis autem et volentis est producere aliquid, non quidem ex necessitate sicut ipsum est, sed sicut vult et etiam intelligit; in intellectu autem primi intelligentis comprehenditur omnis modus essendi et omnis mensura quantitatis et durationis. Sicut igitur non eumdem modum essendi rebus indidit quo Ipse existit, corporumque quantitatem sub determinata mensura conclusit (cum in ejus potestate sicut et in intellectu omnes mensurae contineantur), ita etiam dedit rebus talem durationis mensuram qualem voluit, non qualem Ipse habet. Sicut igitur corporum quantitas sub tali determinata mensura concluditur (non quia actio primi principii ad hanc mensuram quantitatis determinetur, sed quia talis mensura quantitatis sequitur in effectu qualem intellectus primae causae praescripsit), ita etiam ex actione primi agentis consequitur determinata durationis mensura ex intellectu divino eam praescribente; non quasi Ipse subjaceat successive durationi ut nunc velit aut agat aliquid quod prius noluerit, sed quia tota rerum duratio sub ejus intellectu et virtute concluditur, ut rebus determinet ab aeterno mensuram durationis quam velit.

CAPUT X.

Opinio Avicennae de effluxu rerum a primo principio, cum sua reprobatione.

Hoc igitur et hujusmodi alii considerantes asserunt quidem omnia essendi originem trahere a

primo et summo rerum principio, quem dicimus Deum, non tamen immediate sed, ordine quodam. Cum enim primum rerum principium sit penitus unum et simplex, non existimaverunt quod ab eo procederet nisi unum; quod quidem, etsi caeteris rebus inferioribus simplicius sit et magis unum, deficit tamen a primi simplicitate, in quantum ipsum non est suum esse, sed est substantia habens esse; et hanc nominant intelligentiam primam, a qua quidem jam dicunt plura posse procedere. Nam, secundum quod convertitur ad intelligendum suum simplex et primum principium, dicunt quod ab ea procedit intelligentia secunda; prout vero seipsam intelligit secundum id quod est intellectualitatis in ea, producit animam primi orbis; prout vero intelligit seipsam quantum ad id quod est in ea de potentia, procedit ab eo corpus primum; et sic per ordinem usque ad ultima corporum hunc processum a primo principio determinant. Et haec est positio Avicennae, quae etiam videaur supponi in libro de Causis.

Haec autem positio etiam primo aspectu reprobabilis videtur.

Bonum enim universi potius esse quam bonum cujusque particularis naturae invenitur. Destruit autem rationem boni in particularibus effectibus naturae vel artis, si quis perfectionem effectus non attribuat intentioni agentis, cum eadem sit ratio boni et finis; et ideo Aristoteles reprobavit antiquorum naturalium opinionem, qui posuerunt formas rerum quae naturaliter generantur et alia naturalia bona non esse intenta a natura, sed provenire ex necessitate materiae. Multo igitur magis inconveniens est ut bonum universi non proveniat ex intentione universalis agentis, sed quadam necessitate ordinis rerum. Si autem bonum universi, quod in distinctione et ordine consistit partium, ex intentione

primi et universalis agentis procedit, necesse est quod ipsa distinctio et ordo partium universi etiam in intellectu primi principii praeexistat. Et quia res procedunt ab eo sicut ab intellectivo principio quod agit secundum formas conceptas, non oportet ponere quod a primo principio, etsi in essentia sua sit simplex, procedat unum tantum, et quod ab illo, secundum modum suae compositionis et virtutis, procedant plura, et sic inde; hoc enim esset distinctionem et ordinem talem in rebus esse non ex intentione primi agentis, sed ex quadam rerum necessitate. Potest tamen dici quod rerum distinctio et ordo procedit quidem ex intentione primi principii, cujus intentio est non solum ad producendum primum causatum, sed ad producendum totum universum; tamen quodam ordine, ut ipse immediate producat primum causatum, quo mediante alia per ordinem producat in esse. Sed, cum sit duplex modus productionis rerum, unus quidem secundum mutationem et motum, alius autem absque mutatione et motu, ut supra jam diximus, in eo quidem productionis modo qui per motum est, hoc manifeste videmus accidere quod a primo principio alia procedunt, mediantibus causis secundis: videmus enim et plantas et animalia produci in esse per motum, secundum virtutes superiorum causarum ordinatarum usque ad primum principium, sed in eo modo producendi qui est absque motu per simplicem influxum ipsius esse hoc accidere impossibile est; secundum enim hunc productionis modum quod in esse producitur non solum fit per se hoc ens; sed etiam per se fit ens simpliciter, ut dictum est. Oportet autem effectus proportionaliter causis respondere, ut scilicet effectus particularis causae particulari respondeat, effectus autem universalis universali causae. Sic igitur, cum per motum aliquid fit per se hoc ens, effectus hujusmodi in particularem causam reducitur quae ad de-

terminatam formam movet; ita etiam, cum simpliciter sit ens, et per se et non per accidens, oportet hunc effectum reduci in universalem essendi causam: hoc autem est primum principium, quod Deus est. Praeter igitur illum modum producendi qui est per mutationem vel motum est alius modus quo res producuntur in esse a primo principio non mediantibus causis secundis, sed eo productionis modo qui fit absque motu, qui creatio nominatur, et qui in solum Deum refertur ut in auctorem. Solo autem hoc modo produci possunt in esse immateriales substantiae et caelestia corpora et corporum quorumcumque materia (1) ante formam esse non potuit, sicut dictum est de materia caelestium corporum quae non est in potentia ad aliam formam. Relinquitur igitur quod omnes immateriales substantiae et caelestia corpora, quae per motum produci non possunt in esse, solum Deum sui esse habeant auctorem. Non ergo id quod est prius in eis est posterioribus causa essendi.

Adhuc, Quanto aliqua causa est superior, tanto est universalior et virtus ejus ad plura se extendit. sed id quod primum invenitur in unoquoque ente, maxime est commune omnibus; quaecumque enim superadduntur contrahunt id quod prius inveniunt; nam quod posterius in re intelligitur comparatur ad prius ut actus ad potentiam; per actum autem potentia determinatur. Sic igitur oportet ut id quod primum subsistit in unoquoque sit effectus supremae virtutis; quanto autem aliquod est posterius, tanto reducatur (2) ad inferioris causae virtutem. Oportet igitur quod id quod primum subsistit in unoquoque, sicut in corporalibus materia et in im-

(1) *Et corporum quorumcumque materia.* i. e. et corpora quaecumque quorum materia...

(2) *Tanto reducatur....,* i. e. oportet ut reducatur ad virtutem causae tanto inferioris quanto....

materialibus substantiis quod potentiale est, sit proprius effectus primae virtutis et universalis effectus agentis. Impossibile est igitur quod ab aliquibus causis secundis aliqua producantur in esse, non praesupposito aliquo effectu superioris agentis; et sic nullum agens, post primum, rem totam in esse producit, quod est producere ens simpliciter per se et non per accidens, quod est creare ut dictum est.

Item, Alicujus naturae vel formae duplex causa invenitur: Una quidem quae est per se et simpliciter causa talis naturae vel formae; alia vero quae est causa hujus naturae vel formae in hoc; cujus quidem distinctionis necessitas apparet, si quis causas consideret eorum quae generantur. Cum enim equus generatur, equus generans est quidem causa quod natura equi in hoc esse incipiat, non tamen est per se causa naturae equinae: quod enim est per se alicujus causa naturae secundum speciem, oportet quod sit causa ejus in omnibus habentibus illam speciem; cum igitur equus generans habet eamdem naturam secundum speciem, oporteret quod esset suiipsius causa, quod esse non potest; relinquitur igitur quod oportet, super omnes participantes naturam equinam esse aliquam universalem causam totius speciei. Quam quidem causam platonici posuerunt speciem separatam a materia, ad modum quo omnium artificialium principium est forma artis, non in materia existens; secundum Aristotelem autem, hanc universalem causam oportet ponere in aliquo caelestium corporum: unde et ipse, has duas causas distinguens, dixit quod homo generat hominem et sol. Cum autem aliquid per motum causatur, natura communis alicui praeexistenti advenit per formam materiae advenientem vel subjecto. Potest igitur sic per motum esse alicujus causa id quod particulariter naturam illam habet, ut homo hominis aut equus equi. Cum vero non per motum

causatur, talis productio est ipsius naturae secundum seipsam; oportet igitur quod reducatur in id quod est per se causa illius naturae, non autem in aliquid quod particulariter naturam participet. Assimilatur enim talis productio processui vel causalitati qui in intelligibilibus invenitur, in quibus natura rei secundum seipsam non dependet nisi a primo, sicut natura senarii et ejus ratio non dependet a ternario vel binario, sed ab ipsa unitate; non enim sex, secundum primam rationem speciei sunt bis tria, sed sex solum; alioquin oporteret unius rei multas substantias esse. Sic igitur, cum esse alicujus causatur absque motu, ejus causalitas attribui non potest alicui particularium entium, quod participat esse; sed oportet quod reducatur in ipsam universalem et primam causam essendi, scilicet Deum qui est ipsum esse.

Amplius, Quanto aliqua potentia magis distat ab actu, tanto majori virtute indiget ad hoc quod in actum reducatur; majori enim virtute ignis opus est ad resolvendum lapidem quam ceram. Sed nullius potentiae ad aliquam potentiam, quantumcumque indispositam et remotam, est comparatio aut proportio; non entis enim ad ens nulla est proportio. Virtus igitur quae ex nulla potentia praeexistente aliquem effectum producit, in infinitum excedit virtutem quae producit effectum ex aliqua potentia quantumcumque remota. Infinita autem virtus aliorum quidem potest esse secundum quid; sed simpliciter, respectu totius esse, infinita virtus non est nisi primi agentis, quod est suum esse et per hoc est modis omnibus infinitum, ut supra dictum est. Sola igitur virtus primi agentis potest effectum producere, nulla potentia praesupposita. Talem autem oportet esse productionem omnium ingenerabilium et incorruptibilium, quae absque motu producuntur. Oportet igitur omnia hujusmodi a solo Deo esse producta.

Sic igitur impossibile est ut immateriales substantiae a Deo procedant in esse secundum ordinem quem dicta positio assignabat.

CAPUT XI.

Opinio platonicorum de effluxu rerum a primo principio, cum reprobatione.

His autem rationibus moti platonici posuerunt quidem omnium immaterialium substantiarum et universaliter omnium existentium Deum esse immediate causam essendi secundum praedictum productionis modum, qui est absque mutatione vel motu; posuerunt tamen, secundum alias participationes bonitatis divinae, ordinem quemdam causalitatis in praedictis substantiis. Ut enim supra dictum est, posuerunt abstracta principia secundum ordinem intelligibilium conceptionum; ut scilicet, sicut unum et ens sunt communissima et primo cadunt in intellectu, sub hoc autem est vita, sub qua iterum est intellectus, et sic inde, ita etiam primum et supremum inter separata est id quod est ipsum ens et ipsum unum, et hoc est primum principium, quod est Deus, de quo jam dictum est quod est suum esse; sub hoc autem posuit (1) aliud principium separatum, quod est vita; et iterum aliud, quod est intellectus. Si igitur sit aliqua immaterialis substantia quae sit intelligens, vivens et ens, erit quidem ens per participationem primi principii, quod est ipsum esse; erit quidem vivens per participationem alterius principii separati, quod est vita; et erit intelligens per participationem alterius separati principii, quod est ipse intellectus; sicut, si ponatur quod homo sit animal per participationem hujus

(1) Supple *Plato*.

principii separati, quod est animal, sit autem bipes per participationem secundi principii, quod est bipes.

Haec autem positio quantum ad aliquid quidem veritatem habere potest, simpliciter autem vera esse non potest. Eorum enim quae accidentaliter alicui adveniunt, nihil prohibet ad id quidem quod est prius ab aliqua universaliori causa procedere; quod vero est posterius, ab aliquo posteriori principio; sicut animal et plantae calidum quidem et frigidum ab elementis participant secundum determinatum complexionis modum ad speciem propriam pertinentem, quem modum obtinent ex virtute seminali, per quam generantur. Nec est inconveniens quod ab aliquo principio aliquid sit quantum vel album seu calidum; sed in his quae substantialiter praedicantur hoc contingere penitus impossibile est. Nam omnia quae substantialiter de aliquo praedicantur sunt per se et simpliciter unum. Unus autem effectus non reducitur in plura prima principia secundum eamdem rationem principii, quia effectus non potest esse causa simpliciter vel simplicior prima causa; unde et Aristoteles hac ratione utitur contra platonicos, quod, si esset aliud animal et aliud bipes in principiis separatis, non esset simpliciter unum animal bipes. Si igitur in materialibus substantiis aliud esset id quod est esse et aliud quod est vivere et aliud quod est intellectivum esse, ita quod vivens adveniret enti vel intelligens viventi, sicut accidens subjecto vel forma materiae, haberet rationem quod dicitur; videmus enim aliquid esse causam accidentis, quod non est causa subjecti, et aliquid esse causam substantialis formae, quod non est causa materiae. Sed in immaterialibus substantiis ad ipsam esse eorum est ipsum vivere eorum, nec est in eis aliud vivere quam intellectivum esse; unde a nullo alio habent quod vivant et intellectiva sint, quam a quo habent quod sint. Si igitur omnes

immateriales substantiae a Deo habent immediate quod sint, ab eo immediate habent quod vivant et intellectivae sint. Si quid autem advenit eis supra eorum essentiam, puta intelligibiles species vel aliquid hujusmodi, quantum ad talia potest platonicorum opinio procedere, ut scilicet (ea) hujusmodi, in inferioribus immaterialium substantiarum, inveniantur ordine quodam a superioribus derivata.

CAPUT XII.

Opinio Origenis, et ejus reprobatio.

Sicut autem praedictae positiones, immaterialium substantiarum ordinem considerantes, non immediate, sed ordine quodam, earum processum a primo principio tradiderunt, ita aliqui e converso, volentes salvare immediatum earum processum a principio, totaliter ab eis naturae ordinem sustulerunt; cujus positionis auctor invenitur Origenes fuisse. Consideravit enim quod ab uno justo auctore res diversae et inaequales non possent procedere, nisi aliqua diversitate praecedente; nulla autem diversitas praecedere potuit primam productionem rerum a Deo, quae nihil praesupponit; unde ponebat omnes res a Deo primo productas esse aequales. Unde, quia corpora incorporalibus substantiis aequari non possunt, posuit in prima rerum productione corpora non fuisse, sed quod postmodum rebus a Deo productis diversitas intervenit ex diversitate motuum voluntatis immaterialium substantiarum, quae ex sua natura habent arbitrii libertatem. Quaedam igitur earum in suum principium, ordinato motu voluntatis, conversae, in melius profecerunt; et hoc diversimode secundum voluntarii motus diversitatem; unde et inter eas quaedam sunt aliis superiores effectae. Aliae vero, inordinato motu

voluntatis, a suo principio sunt aversae; et haec in deterius defecerunt, quaedam plus, quaedam minus, ita ut haec fuerit corporum producendorum occasio, ut eis immateriales substantiae ab ordine boni aversae alligarentur, quasi usque ad inferiorem naturam prolapsae. Unde et totam diversitatem corporum dicebat procedere ex diversitate inordinationis voluntarii motus immaterialis substantiae; et quae minus a Deo aversae fuerunt nobilioribus corporibus alligarentur: quae autem magis, ignobilioribus.

Hujus autem positionis ratio vana est, et ipsa positio impossibilis.

Cujus quidem impossibilitatis ratio accipi potest ex his quae jam diximus. Dictum est enim suprà spirituales substantias immateriales esse. Si igitur in eis sit aliqua diversitas, oportet quod hoc sit secundum formalem differentiam. In his autem quae formali differentia differunt, aequalitas inveniri non potest. Oportet enim omnem formalem differentiam ad primam oppositionem reduci, quae est privationis ad formam. Unde omnium formaliter differentium natura unius imperfecta existens respectu alterius, se habet ad ipsum secundum habitudinem privationis ad formam; hoc autem in diversitate specierum nobis notarum apparet. Sic igitur specierum differentiam in animalibus et plantis et metallis et elementis invenimus secundum ordinem naturae procedere, ut paulatim ab imperfectiori ad perfectissimum natura consurgat; quod etiam apparet in speciebus colorum et saporum et aliarum sensibilium qualitatum. In his vero quae materialiter differunt, eamdem formam habentibus, nihil prohibet aequalitatem inveniri; possunt enim subjecta diversa eamdem formam participare, aut secundum aequalitatem, aut secundum excessum et defectum. Sic igitur possibile esset spirituales substantias omnes

aequales esse, si solum secundum materiam differrent, eamdem formam secundum speciem habentes; et forte tales eas esse Origenes opinabatur, non multum discernens inter naturas spirituales et corporales. Quia vero spirituales substantiae immateriales sunt, necesse est in eis ordinem naturae esse.

Adhuc, Secundum hanc positionem, necesse est spirituales substantias aut imperfectas esse aut superfluas esse. Non enim inveniuntur multa aequalia in uno gradu naturae, nisi propter imperfectionem cujuslibet eorum, vel propter permanendi necessitatem, ut quae numero permanere non possunt multiplicata permaneant, sicut inveniuntur in corruptibilibus rebus multa individua aequalia secundum naturam speciei; vel propter necessitatem alicujus operationis, ad quam virtus unius non sufficit, sed oportet aggregari virtutem multorum quasi ad unam perfectam virtutem constituendam, ut patet in multitudine bellatorum et in multitudine trahentium navim. Illa vero quorum est virtus perfecta et quae sunt permanentia in ordine suae naturae, non multiplicantur secundum numerum in aequalitate ejusdem speciei; est enim unus sol tantum, qui sufficit ad semper permanendum ad omnes effectus producendos qui sibi conveniunt secundum gradum suae naturae; et idem apparet in caeteris caelestibus corporibus. Substantiae autem spirituales sunt multo perfectiores corporibus etiam caelestibus. Non igitur in eis inveniuntur multae in eodem gradu naturae; una enim sufficiente, aliae superfluerent.

Item, Praedicta positio universitati rerum producendarum a Deo subtrahit boni perfectionem. Uniuscujusque enim effectus perfectio in hoc consistit quod suae causae assimiletur; quod enim secundum naturam generatur tunc perfectum est quando contingit ad similitudinem generantis; artificialia etiam per hoc perfecta redduntur quod artis formam conse-

quuntur. In primo autem principio, non solum consideratur quod ipsum est bonum et ens et unum, sed etiam quod hoc eminentius prae caeteris habet et alia ad sui bonitatem participandam adducit. Requirit igitur assimilatio perfecta universitatis a Deo productae non solum quod unumquodque sit bonum et ens, sed et unum superemineat alteri et unum moveat alterum ad suum finem; unde et bonum universi est bonum ordinis, sicut bonum exercitus. Hoc igitur bonum universitati rerum subtraxit praedicta positio, omnimodam aequalitatem in rerum productione constituens.

Amplius, Inconveniens est id quod est optimum universo attribuere casui; nam id quod est optimum maximam habet rationem finis intenti; optimum autem in rerum universitate est bonum ordinis; hoc enim est bonum commune, caetera vero sunt singularia bona. Hunc autem ordinem qui in rebus nunc invenitur praedicta positio attribuit casui, secundum scilicet quod accidit unam immaterialium substantiarum sic moveri secundum voluntatem, et aliam aliter. Est igitur praedicta positio omnino abjicienda.

Ratio etiam positionis manifeste continet vanitatem. Non enim est eadem ratio justitiae in constitutione alicujus totius ex pluribus partibus et diversis, et in distributione alicujus communis per singularia. Quia enim aliquod totum perfectum sit, secundum hoc diversas partes et inaequales ad ejus compositionem conducit. Si enim omnes essent aequales, jam non esset totum perfectum; quod patet tam in toto naturali quam in toto civili; non enim esset corpus hominis perfectum, nisi membra diversa et inaequalis dignitatis haberet; neque esset civitas perfecta, nisi inaequales conditiones et officia diversa in civitate existerent. In distributione vero attenditur bonum uniuscujusque; et ideo diversis diversa assignantur secundum diversitatem in eis praecedentem,

secundum quam competunt eis diversa. In prima igitur rerum productione, Deus diversa et inaequalia in esse produxit, attendens ad id quod requirit perfectio universi, non ad aliquam diversitatem in rebus praeexistentem; sed hoc attendit in remuneratione finalis judicii, unicuique retribuens secundum quod meruit.

CAPUT XIII.

Opinio auferentium providentiam a Deo et substantiis separatis, et ejus reprobatio.

Non solum autem in substantia et ordine spiritualium substantiarum aliqui erraverunt, ad modum inferiorum rerum de eis existimantes, sed hoc etiam quibusdam accidit circa signationem et providentiam earumdem. Dum enim spiritualium substantiarum intelligentiam et operationem ad modum humanae intelligentiae et operationis dijudicare voluerunt, posuerunt Deum et alias substantias immateriales singularium cognitionem non habere, nec inferiorum et praecipue humanorum actuum providentiam gerere.

Quia enim in nobis singularium quidem sensus est, intellectus autem propter sui immaterialitatem non singularium sed universalium est, consequens esse existimaverunt ut intellectus substantiarum spiritualium, qui sunt multo simpliciores nostro intellectu, singularia cognoscere non possint. Non est autem in substantiis spiritualibus, cum sint omnino incorporeae, aliquis sensus, cujus operatio sine corpore esse non potest. Unde videtur eis impossibile quod spirituales substantiae aliquam de singularibus notitiam habeant.

Adhuc, In majorem insaniam inde procedentes, existimant Deum nihil nisi seipsum intellectu co-

gnoscere. Sic enim videmus in nobis quod intellectus est intelligentis perfectio et actus; per hoc enim intellectus fit actu intelligens. Nihil autem aliud Deo est nobilius, quod possit esse ejus perfectio. Unde ex necessitate consequi arbitrantur quod nihil aliud sit a Deo intellectum nisi ejus esse.

Amplius, Ea quae ex alicujus providentia procedunt casualia esse non possunt. Si igitur omnia quae in hoc mundo accidunt ex divina providentia procedunt, nihil in rebus erit fortuitum et casuale.

Item, Utuntur ratione Aristotelis (Metaphys., 6) probantis quod, si omnem effectum ponamus habere causam per se, et quod, qualibet causa posita, necesse sit effectum poni, sequeretur quod omnia futura ex necessitate contingerent; quia erit inducere quemlibet effectum futurum in aliquam praecedentem causam, et illam in aliam, et sic inde quousque veniatur ad causam quae jam est vel quae fuit. Haec autem jam posita est, ex quo in praesenti vel in praeterito fuit. Si igitur, posita causa, necesse est effectum poni, ex necessitate consequuntur omnes futuri effectus. Sed, si omnia quae in mundo sunt providentiae subduntur, omnium causa non solum est praesens vel praeterita, sed ab aeterno praecessit. Non est autem possibile quin, ea posita, effectus sequantur; non enim cassatur divina providentia neque per ignorantiam neque per impotentiam providentis, in quem nullus cadit defectus. Sequeretur igitur omnia ex necessitate procedere.

Adhuc, si Deus est ipsum bonum, oportet quod ordo providentiae ejus secundum rationem boni praecedat. Aut igitur inefficax est divina providentia, aut universaliter malum a rebus excludit. Videmus autem in singularibus generabilium et corruptibilium multa mala contingere, et praecipue inter homines, in quibus, praeter naturalia mala, quae sunt natu-

rales defectus et corruptiones communes eis et aliis corruptibilibus rebus, superadduntur insuper mala vitiorum et inordinatorum eventuum, puta cum justis multoties multa mala veniunt, injustis autem bona. Propter hoc igitur aliqui existimaverunt divinam providentiam se extendere usque ad substantias immateriales et incorruptibilia et caelestia corpora, in quibus nullum malum videbant; inferiora autem providentiae subdi dicebant divinae vel aliarum spiritualium substantiarum quantum ad genera, non autem quantum ad individua.

Et quia ea quae praedicta sunt communi opinioni hominum repugnant, non solum plebis, sed etiam sapientium, certis rationibus ostendendum est praedicta veritatem non habere et rationes praemissas non hoc concludere quod intendunt: et primo quidem, quantum ad divinam cognitionem; secundo, quantum ad ejus providentiam.

Oportet autem ex necessitate hoc firmiter tenere quod Deus omnium cognoscibilium quocumque tempore vel a quocumque cognoscente, certissimam cognitionem habeat. Ut enim supra habitum est, Dei substantia est ipsum ejus esse. Non est autem in eo aliud esse atque aliud intelligere; sic enim non esset perfecte simplex, unde nec simpliciter primum. Oportet igitur quod, sicut ejus substantia est suum esse, ita etiam ejus substantia sit suum intelligere seu intelligentia, ut etiam Philosophus concludit (Metaphys., 12). Sicut igitur ejus substantia est ipsum esse separatum, ita et ejus substantia est ipsum intelligere separatum. Si autem sit aliqua forma separata, nihil quod ad rationem illius formae pertinere posset ei deesset; sicut si albedo separata esset, nihil quod sub ratione albedinis comprehenditur ei deficeret. Cujuslibet autem cognoscibilis cognitio sub universali ratione cognitionis continetur. Oportet igitur Deo nullius cogno-

scibilis cognitionem deesse. Cognitio autem cujuslibet cognoscentis est secundum modum substantiae ejus, sicut et quaelibet operatio est secundum modum operantis. Multo igitur magis divina cognitio, quae est ejus substantia, est secundum modum esse Ipsius. Esse autem ejus est unum, simplex, fixum et aeternum. Sequitur ergo quod Deus, uno simplici intuitu, aeternam et fixam de omnibus notitiam habeat.

Adhuc autem, id quod abstractum est non potest esse nisi unum in unaquaque natura; si enim albedo posset esse abstracta, sola una esset albedo quae abstracta esset, omnes autem aliae albedines essent eam participantes. Sic igitur, sicut sola Dei substantia est ipsum abstractum esse, ita sola ejus substantia est ipsum intelligere omnino abstractum. Omnia igitur alia, sicut habent esse participatum, ita participative intelligunt seu qualitercumque cognoscunt. Omne autem quod convenit alicui per participationem, perfectius invenitur in eo quod est tale per essentiam, a quo alia derivantur. Oportet igitur Deum omnium, a quibuscumque cognoscantur, cognitionem habere. Unde et Philosophus pro inconvenienti habet ut aliquid a nobis cognitum sit Deo ignotum, ut patet de Anima, 1, et Metaphys., 3.

Item, Si Deus seipsum cognoscit, oportet quod perfecte cognoscat se, praesertim quia, si ejus intelligere est ejus substantia, necesse est ut quidquid est in ejus substantia ipsius cognitione comprehendatur. Cujuscumque autem rei perfecte substantia cognoscitur necesse etiam est ut virtus perfecte cognoscatur. Cognoscit igitur perfecte suam virtutem. Oportet igitur quod cognoscat omnia ad quae sua virtus extenditur. Sua autem virtus extenditur ad omne quod est quocumque modo in rebus vel esse potest, sive sit proprium sive commune, sive imme-

diate ab eo productum sive mediantibus causis secundis; quia causae primae virtus magis imprimit in effectum quam virtus causae secundae. Oportet igitur Deum cognitionem habere de omnibus quae sunt quocumque modo in rebus.

Amplius, Sicut causa est quodammodo in effectu per sui similitudinem participatam, ita omnis effectus est in sua causa excellentiori modo secundum virtutem ipsius. In causa igitur prima omnium, quae Deus est, oportet omnia eminentius existere ex natura quam etiam in seipsis. Quod autem est in aliquo, oportet quod in eo sit secundum modum substantiae ejus; substantia autem Dei est ipsum intelligere ejus. Oportet igitur omnia quae quocumque modo sunt in rebus in Deo intelligibiliter existere secundum eminentiam substantiae ejus. Necesse est igitur Deum perfectissime omnia cognoscere.

Sed occasionem errandi sumpserunt ex demonstratione Aristotelis (Metaphys., 12). Oportet autem ostendere quod Philosophi intentionem non assequuntur.

Sciendum est igitur quod, secundum platonicos, ordo intelligibilium praeexistebat ordini intellectuum, ita quod intellectus, participando intelligibile, fieret intelligens actu, ut supra jam diximus. Et per hunc modum etiam Aristoteles ostenderat prius, in eodem libro, quod, supra intellectum et appetitum intellectualem quo caelum movetur, est quoddam intelligibile participatum ab ipso intellectu caelum movente, sic dicens (Metaphys., 12, text. comm. 39): « Susceptivum intelligibilis et substantiae est intellectus; operatur autem habens », quasi dicat: Actu intelligit secundum quod habet jam participatum suum intelligibile superius; et ex hoc ulterius concludit quod illud intelligibile sit magis divinum. Et, interpositis quibusdam, movet quaestionem de

intellectu hujus divinissimi, cujus participatione motor caeli est intelligens actu; quia, si istud divinissimum non intelligit, non erit insigne (1) aliquid, sed se habebit ut dormiens; — si autem intelligit, erit primo dubitatio quomodo intelligat; quia, si intelligit participando aliquid aliud superius, sicut per participitationem ejus inferior intellectus intelligit, sequetur quod erit aliquid aliud principale respectu ipsius, quia, ex quo per participationem alterius intelligit, non est intelligens per suam essentiam, ita quod sua substantia sit suum intelligere, sed magis sua substantia erit in potentia respectu intelligentiae; sic enim se habet substantia cujuslibet participantis ad id quod per participationem obtinet; et ita ulterius sequetur quod illud divinissimum non erit optima substantia; quod est contra positum. — Movet etiam consequenter aliam dubitationem de eo quod intelligitur ab optima substantia. Sive enim detur quod substantia primi sit ipsum ejus intelligere, sive substantia ejus sit intellectus qui comparatur ad intelligere ut potentia, dubium erit quid sit illud quod intelligit prima substantia; aut enim intelligit seipsam, aut aliquid diversum a se. Et si detur quod aliquid diversum a se intelligat, erit ulterius dubitabile utrum semper idem intelligat, aut quandoque unum quandoque aliud.

Et quia posset aliquis dicere quod nihil differt quid intelligat, movet super hoc dubitationem utrum aliquid differat vel nihil, in quocumque intelligente, intelligere aliquid bonum aut intelligere quodcumque contingens; et respondet, satisfaciens huic dubitationi, quod « de quibusdam absurdum est intelligere » : cujus potest esse sensus duplex : Vel quia absurdum est intelligere de quibusdam utrum ea intelligere sit ita bonum sicut (intelligere)

(1) *Insigne*, i. e. superius, praecellens.

quaedam alia (1), cum quaedam respectu aliorum sint vel multo pejora vel multo meliora: alius autem sensus est: quia videmus quod intelligere quaedam in actu apud nos videtur esse absurdum; unde et alia littera habet (2) « aut inconveniens meditari de quibusdam » (Metaphys., 12 text. comm, 36). Habito igitur quod melius est intelligere aliquod bonum quam intelligere minus bonum, concludit quod id quod intelligit prima substantia est optimum, et quod intelligendo non mutatur ut nunc intelligat unum nunc aliud; et hoc probat dupliciter: primo quidem, quia, cum intelligat id quod est nobilissimum, ut dictum est, sequeretur, si mutaretur ad aliud intelligibile, quod mutatio esset in aliquid indignius; secundo, quia talis vicissitudo intelligibilium jam est motus quidam; primum autem principium oportet esse omnibus modis immobile.

Deinde redit ad determinandam primum quaestionem, an scilicet Dei substantia sit suum intelligere, (id est) an esse Dei sit suum intelligere; quod sic dupliciter probatur. — Primo quidem probat quod, si prima substantia non est suum intelligere, sed est sicut potentia, adhuc sit probabile quod continue intelligere esset ei laboriosum. Hoc autem dicit esse probabile, ex eo quod in nobis sic accidit; sed quia in nobis potest accidere, non ex natura intellectus, sed ex viribus inferioribus quibus utimur intelligendo, ideo non dixit esse hoc necessarium in omnibus. Si tamen hoc probabile accipiatur ut verum, sequetur quod continue intelligere sit laboriosum primae substantiae; et ita non poterit semper intelligere; quod est contra praemissa. — Secundo probat per hoc quia, si substantia

(1) *Vel quia absurdum....* Sensus est: Vel quia absurdum est meditari de quibusdam, inquirendo utrum intelligere ea sit ita bonum sicut intelligere quaedam alia.

(2) *Alia littera habet,* i. e. alius textus, seu alia versio.

sua non est suum intelligere, sequetur quod aliquid aliud erit dignius quam ejus intellectus, scilicet res intellecta, per cujus participationem fit intelligens. Quandocumque enim substantia intelligentis non est suum intelligere, oportet quod substantia intellectus nobilitetur et perficiatur per hoc quod actu intelligit aliquod intelligibile, etiam si illud sit indignissimum: omne autem per quod aliquid fit actu, nobilius est; unde sequetur quod aliquod indignissimum intelligibile sit dignius quam intellectus qui non est intelligens per suam essentiam. Quare negandum est hoc, scilicet quod aliquid intellectum aliud ab ipso sit perfectio intellectus divini; quia ad perfectionem ipsius intelligere pertinet nobilitas ipsius intellecti; quod patet ex hoc quod in nobis, in quibus differt substantia cognoscentis a cognitione actuali, dignius est quaedam non videre quam videre. Et ita, si sic sit in Deo quod ejus intellectus non sit sua intelligentia et aliquid aliud intelligat, non erit sua intelligentia optima, quia non erit optimi intelligibilis. Relinquitur ergo quod seipsum intelligat, cum Ipse sit nobilissimum entium.

Patet igitur praedicta verba Philosophi diligenter consideranti, quod non est intentio ejus excludere a Deo simpliciter aliarum rerum cognitionem, sed quod non intelligit alia a se quasi participando ea, ut per ea fiat intelligens, sicut fit in quocumque intellectu cujus substantia non est suum intelligere. Intelligit autem omnia alia a se intelligendo seipsum, in quantum ipsius esse est universale et fontale principium omnis esse, et suum intelligere quaedam universalis radix intelligendi, omnem intelligentiam comprehendens. Inferiores vero intellectus separati, quos Angelos dicimus, intelligunt quidem seipsos singuli per suam essentiam; alia vero intelligunt, secundum platonicas positiones, per participationem formarum intelligibilium separatarum,

quas deos vocabat, ut supra dictum est; secundum Aristotelem vero, partim per species, partim quidem per suam essentiam, partim vero per participationem formarum intelligibilium separatarum ipsius primi intelligibilis quod est Deus, a quo et esse et intelligere participant.

CAPUT XIV.

Quod divina providentia ad minima se extendit.

Sicut autem divinam cognitionem necesse est, secundum praemissa, usque ad minima rerum se extendere, ita necesse est sub divinae providentiae curam universa concludere.

Invenitur enim in rebus omnibus bonum esse in ordine quodam, secundum quod res sibi invicem subserviunt et ordinantur ad finem. Necesse est autem, sicut omne esse derivatur a primo ente quod est ipsum esse, ita omne bonum derivetur a primo bono quod est ipsa bonitas. Oportet igitur singulorum ordinem a prima et pura veritate derivari, a qua quidem aliquid derivatur secundum quod in eo est, per intelligibilem scilicet modum. In hoc autem ratio providentiae consistit quod ab aliquo intelligente statuatur ordo in rebus quae ejus providentiae subsunt. Necesse est igitur omnia divinae providentiae subjacere.

Adhuc, Primum movens immobile, quod Deus est, omnium motionum principium est, sicut et primum ens est omnis esse principium. In causis autem per se ordinatis, tanto aliquid magis est causa quanto in ordine causarum prior est, cum ipsa aliis conferat quod causae sint. Deus igitur secundum hoc omnium motionum vehementius causa est quam etiam singulares causae moventes. Non est autem alicujus causa Deus, nisi sit intelli-

gens, cum sua substantia sit suum intelligere, ut per supraposita Aristotelis verba patet. Unumquodque autem agit per modum suae substantiae. Deus igitur per suum intellectum omnia movet ad proprios fines. Hoc autem providere est. Omnia igitur divinae providentiae subsunt.

Amplius, Si sunt res in universo dispositae sicut optimum est eas esse, eo quod omnia ex summa bonitate dependent, melius est autem aliqua esse ordinata per se quam (si) per accidens ordinentur, est igitur totius universi ordo, non per accidens, sed per se. Hoc autem requiritur, ad hoc quod aliqua per se ordinentur, quod primi intentio feratur usque ad ultimum: si enim primum moveat secundum et ejus intentio ulterius non feratur, secundum vero tertium moveat, hoc erit praeter intentionem primi moventis; erit igitur talis ordo per accidens. Oportet igitur quod primi moventis et ordinantis intentio, scilicet Dei, non solum usque ad quaedam entium procedat, sed usque ad ultima. Omnia igitur ejus providentiae subsunt.

Item, Quod causae et effectui convenit, eminentius invenitur in causa quam in effectu; a causa enim in effectum derivatur. Quidquid igitur in inferioribus causis existens primae omnium causae attribuitur, excellentissime convenit ei. Oportet igitur aliquam providentiam attribuere Deo; alioquin universum casu ageretur. Oportet ergo divinam providentiam perfectissimam esse.

Sunt autem in providentia duo consideranda, scilicet dispositio et dispositiorum executio; in quibus quodammodo diversa ratio perfectionis invenitur. Nam in dispositione tanto perfectior est providentia quanto providens magis singula mente considerare et ordinare potest; unde et omnes operativae artes tanto perfectius habentur quanto quisque singula potest magis conjectari. Circa execu-

tionem vero tanto videtur esse providentia perfectior quanto providens per plura media et diversa agentia universalius movet. Divina igitur providentia habet dispositionem intelligibilem omnium et singulorum; exequitur vero disposita per plurimas et varias causas, inter quas spirituales substantiae, quas Angelos dicimus, primae causae propinquiores existentes, universalius divinam providentiam exequuntur. Sunt igitur Angeli universales executores divinae providentiae: unde et signanter *Angeli*, id est nuntii, nominantur; nuntiorum enim est exequi ea quae a Domino disponuntur.

CAPUT XV.

Solutio opinionum praedictarum pro praedicta opinione.

His igitur visis, facile est jam ad objectiones supra positas respondere.

Non est enim verum quod prima ratio praetendebat, intellectum Dei et Angelorum singularia non posse cognoscere, si intellectus humanus ea cognoscere non potest. Et ut ejus differentiae evidentius appareat ratio, considerandum est quod cognitionis ordo est secundum proportionem ordinis qui invenitur in rebus secundum esse ipsarum; in hoc enim perfectio et veritas cognitionis existit quod rerum cognitarum similitudinem habeat. In rebus autem talis ordo invenitur quod superiora in entibus universalius esse et bonitatem habent, non quidem ita quod obtineant esse et bonitatem solum secundum rationem communem, prout universale dicitur quod de pluribus praedicatur, sed quia quidquid in inferioribus invenitur in superioribus eminentius existit; et hoc ex virtute operativa quae est in rebus apparet. Nam inferiora in entibus ha-

bent contractas seu determinatas virtutes, effectivas ad determinatos effectus; superiora vero habent virtutes universaliter, ad multos effectus (se) extendentes; et tamen virtus superior, etiam in particularibus effectibus, plus operatur quam inferior; et hoc maxime in corporibus apparet. Nam, in inferioribus corporibus, ignis quidem per suum calorem calefacit, et semen hujus animalis vel plantae ita determinate producit individuum hujus speciei quod non producit alterius speciei individuum. Ex quo patet quod virtus universalis in superioribus entibus dicitur, non ex hoc quod non se extendat ad particulares effectus, sed quia se extendit ad plures effectus quam virtus inferior, et superior in singulis eorum vehementius operatur. Per hunc igitur modum, quanto virtus cognoscitiva est altior, tanto est universalior; non quidem sic quod cognoscat solum universalem naturam (sic enim, quanto esset superior, tanto esset imperfectior; cognoscere enim aliquid solum in universali est cognoscere imperfecte et medio modo inter potentiam et actum); sed ob hoc superior cognitio universalior dicitur, quia ad plura se extendit et singula magis cognoscit. In ordine autem cognoscitivarum virtutum est virtus sensitiva inferior, et ideo non potest cognoscere singula, nisi per species proprias singulorum. Et quia individuationis principium est materia in rebus materialibus, inde est quod, per species individuales in organis corporeis receptas, vis sensitiva singularia cognoscit. Inter cognitiones autem intellectuales, cognitio intellectus humani est infima; unde species intelligibiles in intellectu humano recipiuntur secundum debilissimum modum intellectualis cognitionis, ita quod earum virtute intellectus humanus cognoscere non potest res, nisi secundum universalem naturam generis vel speciei, ad quam repraesentandam in sola sui univer-

salitate sunt determinatae et quodammodo contractae, ex hoc ipso quod a singularium phantasmatibus abstrahuntur; et sic homo singularia quidem cognoscit per sensum, universalia vero per intellectum. Sed altiores (1) intellectus sunt universalioris virtutis in cognoscendo, ut scilicet per intelligibilem speciem utrumque cognoscant, et universale et singulare.

Secunda etiam ratio efficaciam non habet. Cum enim dicitur quod intellectus est perfectio intelligentis, hoc quidem veritatem habet secundum speciem intelligibilem, quae est forma intellectus in quantum est actu intelligens: non enim natura lapidis, quae est materialis, est perfectio intellectus humani, sed species intelligibilis abstracta a phantasmatibus per quam intellectus intelligit lapidis naturam. Oportet autem quod, cum omnis forma derivata ab aliquo agente procedat, agens autem sit honorabilius patiente seu recipiente, omne illud agens a quo intellectus intelligibilem habet formam sit perfectius intellectu; sicut in intellectu humano apparet quod intellectus agens est nobilior intellectu possibili, qui recipit species intelligibiles actu ab intellectu agente factas; non autem ipsae res naturales cognitae, sunt intellectu possibili nobiliores. Superiores autem intellectus Angelorum species intelligibiles participant, vel ab ideis, secundum platonicos, vel a prima substantia quae Deus est, secundum quod consequens est ad positiones Aristotelis et sicut se rei veritas habet. Species autem intelligibilis intellectus divini, per quam omnia cognoscit, non est aliud quam ejus substantia, quae est suum intelligere, ut supra probatum est per verba philosophi. Unde relinquitur quod intellectu divino nihil aliud sit altius per quod perficiatur;

(1) Ita corrigendam duximus communem lectionem quae *res intellectus*, habet, quaeque nullum praesefert sensum.

sed ab ipso intellectu divino, tamquam ab altiori, proveniunt species intelligibiles ad intellectus Angelorum; ad intellectum autem humanum, a sensibilibus rebus per actionem intellectus agentis.

Tertiam vero rationem solvere facile est. Nihil enim prohibet aliquid esse fortuitum et casuale, dum refertur ad inferioris agentis intentionem, quod tamen secundum superioris agentis intentionem est ordinatum; sicut patet si aliquis insidiose aliquem mittat ad locum ubi sciat esse latrones vel hostes, quorum occursus est casualis ei qui mittitur, utpote praeter intentionem ejus existens; non est autem casualis ei qui hoc praecogitavit. Sic igitur nihil prohibet aliqua fortuito vel casualiter agi secundum ea quae pertinent ad humanam cognitionem, quae tamen sunt secundum divinam providentiam ordinata.

Quartae vero rationis solutionem ex hoc accipere possumus quod necessarius consecutionis ordo effectus ad causam accipiendus est secundum rationem causae. Non enim omnis causa eadem ratione producit effectum; sed causa naturalis per formam naturalem per quam est actu; unde oportet quod agens naturale, quale ipsum est, tale producat et alterum. Agens autem rationale producit effectum secundum rationem formae intellectae quam intendit in esse deducere; et ideo agens per intellectum tale aliquid producit quale intelligit in esse producendum, nisi virtus activa deficiat. Necesse est autem ut cujuscumque virtuti subjicitur productio generis alicujus ad illius etiam virtutem pertineat producere illius generis differentias proprias; sicut, si ad aliquem pertineret constituere triangulum, ad eum etiam pertineret constituere triangulum aequilaterum vel isoscelem. Necessarium autem et possibile sunt propriae differentiae entis; unde ad Deum, cujus virtus est proprie productiva entis, pertinet,

secundum suam praecognitionem, attribuere rebus a se productis vel necessitatem vel possibilitatem essendi. Concedendum est igitur quod divina providentia, ab aeterno praeexistens, causa est omnium effectuum qui secundum ipsam fiunt et qui immutabili dispositione ab ipsa procedunt. Nec tamen sic omnes procedunt ut necessarii sint; sed, sicut ejus providentia disponit ut tales effectus fiant, ita etiam disponit ut effectus quidam sint necessarii, ad quos causas proprias ex necessitate agentes ordinavit; quidam vero contingentes, ad quos causas proprias contingentes ordinavit.

Ex his autem apparet quintae rationis solutio. Sicut enim a Deo, cujus esse est per se et summe necessarium, procedunt contingentes effectus propter propriarum causarum conditionem, ita etiam ab eo, qui est summum bonum, procedunt aliqui effectus, qui quidem, in eo quod a Deo sunt, boni sunt; incidunt tamen in eis aliqui defectus propter conditionem suarum causarum propter quas mali dicuntur. Et secundum hoc ipsum, bonum est quod a Deo tales defectus permittantur evenire in rebus, tum quia est conveniens rerum ordini, in quo bonum universi existit, ut effectus sequantur secundum conditionem causarum; tum etiam quia ex malo unius provenit bonum alterius, sicut in rebus naturalibus corruptio unius est alterius generatio, et in moralibus ex persecutione tyranni sequitur patientia justi; unde per divinam providentiam non decuit totaliter mala impediri.

CAPUT XVI.

Error Manichaeorum circa praedicta, et ejus reprobatio.

Omnes autem praedictos errores manichaeorum

error transcendit, qui in omnibus praedictis articulis graviter erraverunt.

Primo namque rerum originem, non in unum, sed in duo creationis principia reduxerunt; quorum unum dicebant esse auctorem bonorum, alium vero auctorem malorum.

Secundo erraverunt circa conditionem naturae ipsorum. Posuerunt enim utrumque principium corporale : auctorem quidem bonorum dicentes esse quamdam lucem corpoream infinitam vim intelligendi habentem, auctorem vero malorum dixerunt esse quasdam corporales tenebras infinitas.

Tertio vero erraverunt per consequens in rerum gubernatione, constituentes omnia, non sub uno principatu, sed sub contrariis.

Haec autem quae praedicta sunt expressam continent falsitatem, ut potest videri per singula.

Primo namque penitus irrationabile est ut malorum ponatur esse aliquod primum principium, quasi contrarium summo bono. Nihil enim potest esse activum nisi in quantum est ens actu, quia unumquodque tale alterum agit quale ipsum est; rursumque ex hoc aliquid agitur quod actu fit. Unumquodque autem ex hoc bonum dicimus quod actum et perfectionem propriam consequitur; malum autem ex hoc quod debito actu et perfectione privatur: sicut vita est corporis bonum; vivit enim corpus secundum animam, quae est perfectio et actus ipsius; unde et mors malum corporis dicitur, per quam corpus anima privatur. Nihil igitur agit neque agitur nisi in quantum bonum est. In quantum vero unumquodque malum est, in tantum deficit in hoc quod perfecte agatur vel agat; sicut domum malam fieri dicimus, si ad debitam perfectionem non perducatur, et aedificatorem malum dicimus, si in arte aedificandi deficiat. Neque igitur malum, in quantum hujusmodi, principium activum

habet, neque principium activum esse potest, sed consequitur ex defectu alicujus agentis.

Secundo vero impossibile est corpus aliquod intellectum esse aut vim intellectivam habere. Intellectus enim neque corpus est neque corporis actus; alioquin non esset omnium cognoscitivus, ut improbat Philosophus (de Anima, 3). Si igitur primum principium confitentur vim intellectivam habere, quod sentiunt omnes qui de Deo loquuntur, impossibile est primum principium esse aliquid corporale.

Tertio vero manifestum est quod bonum habet finis rationem; hoc enim bonum dicimus in quod appetitus tendit. Omnis autem gubernatio est secundum ordinem in aliquem finem secundum cujus rationem ea quae sunt ad finem ordinantur in ipsum. Omnis igitur gubernatio est secundum rationem boni. Non potest igitur esse nec gubernatio nec principatus aliquis seu regimen malum, in quantum est malum. Frustra igitur posuerunt duo regna vel principia, quorum unum bonorum, aliud autem malorum est.

Videtur autem hic error provenisse, sicut et alii supradicti, ex eo quod ea quae circa particulares causas consideraverunt, conati sunt in universalem rerum causam transferre. Viderunt enim particulares effectus contrarios ex contrariis particularibus causis procedere, sicut quod ignis calefacit, aqua vero infrigidat: unde crediderunt quod hic processus, a contrariis effectibus in contrarias causas, non deficiat usque ad prima rerum principia. Et quia omnia contraria contineri videntur sub bono et malo, in quantum contrariorum semper unum est deficiens, ut nigrum et amarum, aliud vero perfectum, ut dulce et album, ideo aestimaverunt quod prima omnium activa principia sint bonum et malum.

Sed manifeste defecerunt in considerando contrariorum naturam. Non enim contraria omnino diversa sunt, sed secundum aliquid quidem conveniunt, secundum aliquid autem differunt; conveniunt enim in genere, differunt autem secundum differentias specificas. Sicut igitur contrariorum sunt contrariae causae propriae, secundum quod specificis differentiis differunt, ita eorum oportet esse unam causam communem totius generis, in quo conveniunt. Causa autem communis prior et superior est propriis causis particularibus; quanto enim est aliqua causa superior, tanto virtus ejus major est et ad plura se extendens. Relinquitur igitur contraria non esse prima rerum activa principia, sed omnium esse unam primam causam activam.

CAPUT XVII.

Quod omnes substantiae separatae sint a Deo productae.

Quia igitur ostensum est quid de substantiis spiritualibus praecipui philosophi, Plato et Aristoteles, senserunt, quantum ad earum originem, conditionem naturae, distinctionis et gubernationis ordinem, et in quo ab eis alii errantes dissenserunt, restat ostendere quid de singulis habeat christianae religionis assertio.

Ad quod ostendendum, utemur praecipue Dionysii documentis, qui super alios ea quae ad spirituales substantias pertinent excellentius tradidit.

Primum quidem igitur, circa spiritualium substantiarum originem, firmissime docet christiana traditio omnes spirituales substantias, sicut et caeteras creaturas, a Deo esse productas. Et hoc quidem canonicae Scripturae auctoritate probatur. Dicitur enim: *Laudate eum, omnes Angeli ejus; laudate eum, omnes virtutes ejus* (*Psalm.*, 148, 2); et, enumera-

is aliis creaturis, subditur: *Quia Ipse dixit, et facta sunt; Ipse mandavit, et creata sunt* (*Ibid.*, 5). — Sed et Dionysius hanc originem subtiliter explicat, dicens: « Primum illud dicere verum est uod bonitate universali superessentialis divinitas, orum quae sunt essentias substituens, ad esse adınxit » (Caelest. Hier., c. 4). Et post pauca subit quod « ipsae caelestes substantiae sunt primo t multipliciter in participatione Dei factae »; et diit quod « propter divinae bonitatis radios, substierunt intelligibiles et intellectuales omnes substantiae t virtutes et operationes. Propter istos sunt et viunt et vitam habent indeficientem » (de Divin. omin., c. 4). Quod autem a Deo immediate prouctae sint omnes spirituales substantiae, et non olum supremae, expressit sic: « Sanctissimae, inquit, ı providentissimae virtutes existentes et sicut in estibulis super substantialis Trinitatis collocatae, ab psa et in ipsa et esse et deiformiter esse habent; et post las subjectae (id est inferiores supremis) subjecte id est inferiori modo) esse habent a Deo; et exemae (id est infimae) extreme (id est infimo ıodo) sicut ad Angelos, sicut ad nos autem suermundane (de Divin. Nomin., c. 5) ». Per quod at intelligere quod omnes spiritualium substantiaım ordines ex divina dispositione instituuntur, non ι hoc quod una earum causetur ab alia. Et hoc xpressius: « Sane est, inquit, omnium causae et ıper omnia bonitatis proprium ad communionem ıam ea quae sunt vocare; sicut unicuique eorum uae sunt ex propria definitur analogia; unamquamue enim rem constituit in ordine qui competit ıae naturae » (Caelest. Hier., c. 4).

Similiter etiam christianae religioni repugnat uod spirituales substantiae ab alio et alio principio abeant bonitatem et esse et vitam et alia hujusıodi quae pertinent ad earum perfectionem. Nam

in canonica Scriptura, uni et eidem Deo attribuitur essentia bonitatis et quod sit ipsum esse; unde dicitur: *Unus est bonus Deus* (*Matth.*, 19, 17). Quod autem sit ipsum esse patet; nam quaerenti Moysi quod esset nomen Dei respondit Dominus: *Ego sum qui sum* (*Exod.*, 3, 14): et similiter quod sit ipsa viventium vita; unde dicitur: *Ipse est enim vita tua* (*Deuter.*, 30, 20). — Et hanc quidem veritatem expresse Dionysius tradit, dicens quod « sacra doctrina non aliud esse bonum dicit et aliud existens et aliud vitam aut sapientiam; neque multas causas et aliorum alias productivas deitates excedentes et subjectas » (de Divin. Nomin., c. 5). In quo removet opinionem platonicorum qui ponebant quod ipsa essentia bonitatis erat summus Deus, sub quo erat alius Deus qui est ipsum esse, et sic de aliis, ut supra dictum est. Subdit autem: « Sed unius (scilicet deitatis) dicit esse omnes bonos processus »., quia scilicet et esse et vivere et omnia alia hujusmodi a summa deitate procedunt in res. Hoc etiam diffusius explicat, dicens: « Non enim substantiam quandam divinam aut angelicam dicimus per se esse, quod est causa quod sint omnia; solum enim quod sint existentia omnia; et ipsum esse supersubstantiale (scilicet summi Dei) est et principium et substantia et causa » (de Divin. Nomin., c. 2); principium quidem effectivum, substantia autem quasi forma exemplaris, causa autem finalis. Subdit autem: « Neque vitae generativam aliam deitatem dicimus, praeter superdivinam vitam omnium quaecumque vivunt et ipsius per se vitae causam (quae scilicet formaliter viventibus inhaeret); neque colligendo dicimus principales existentium et causativas substantias et personas, quas et deos existentium et creatores per se facientes dixerunt ». Ad hanc etiam positionem excludendam signanter ab essentiali Dei bonitate, quam platonici summum

Deum exponebant, Dionysius dicit « in substantiis spiritualibus procedere quod sunt et vivunt et intelligunt, et omnia alia hujusmodi ad earum perfectionem pertinentia ab ea sortiuntur ». Et idem etiam replicat in singulis capitulis, ostendens quod ab esse divino habent quod sint, et a vita divina habent quod vivant, et sic de caeteris.

Est autem christianae doctrinae contrarium ut sic dicantur spirituales substantiae a summa deitate originem trahere quod fuerint ab aeterno, sicut platonici et peripatetici posuerunt; sed hoc habet assertio catholicae fidei quod coeperunt esse postquam prius non fuerant. Unde dicitur: *Levate in excelsum oculos vestros, et videte quis creavit haec* (*Isai.*, 40, 26), scilicet superiora omnia, et ne intelligeretur de corporalibus solum, subdit: *Qui educit in numero militiam caeli.* Solet autem sacra Scriptura nominare militiam caeli spiritualium substantiarum caelestem exercitum, propter earum ordinem et virtutem in exequendo voluntatem divinam; unde dicitur quod *facta est cum Angelo multitudo militiae caelestis* (*Luc.* 2, 13). Datur igitur intelligi non solum corpora, sed etiam spirituales substantias per creationem de non esse in esse fuisse eductas, secundum illud: *Vocat ea quae non sunt, tamquam ea quae sunt* (*Rom.*, 4, 17). — Unde et Dionysius dicit quod « non omnino et absolute ingenita et vere aeterna ubique sacra Scriptura nominat aeterna, sed incorruptibilia et immortalia et existentia eodem modo (scilicet nominat aeterna) »; sicut quando dicit: *Elevamini, portae aeternales* (*Psalm.*, 23, 7) et similia, quod maxime videtur de spiritualibus substantiis dictum; et postea subdit: « Oportet igitur non simpliciter coaeterna Deo, qui est ante aevum, arbitrari aeterna dicta ». Sed sacra Scriptura, in Genesi, loquens de principio creationis rerum, de spiritualium substantiarum productione

expressam mentionem non facit, ne populo rudi, quibus lex proponebatur, idololatriae daretur occasio, si plures spirituales substantias super omnes corporeas creaturas introduceret sermo divinus.

Non potest etiam ex Scripturis canonicis expresse haberi quando creati fuerint Angeli. Quod enim post corporalia creati non fuerint ratio manifestat, quia non fuit decens ut perfectiora posterius crearentur; et etiam ex auctoritate sacrae Scripturae expresse colligitur; dicitur enim: *Cum me laudarent simul astra matutina, et jubilarent omnes filii Dei* (*Job*, 38, 7), per quos spirituales substantiae intelliguntur. — Arguit autem sic Augustinus : « Jam ergo erant Angeli quando facta sunt sidera; facta sunt autem quarto die. Numquidnam ergo die tertio factos esse Angelos dicimus? Absit. In promptu est enim quid illo die factum sit. Ab aquis utique terra discreta est... Numquidnam secundo? Ne hoc quidem; tunc enim firmamentum factum est... » (de Civit. Dei, l. 11, c. 9). Et postea subjicit: « Nimirum ergo, si ad istorum dierum opera Dei pertinent Angeli, ipsi sunt lux illa quae diei nomen accepit ». Sic igitur, secundum sententiam Augustini, simul cum corporalibus creata est spiritualis creatura, quae significatur nomine caeli, cum dicitur: *In principio creavit Deus caelum et terram* (*Gen.*, 1, 1). Formatio autem ejus et perfectio significatur in lucis productione, ut multipliciter prosequitur (1) in Libro super Genesim ad litteram. Sed, ut Damascenus dicit (2), quidam ajunt quod, ante omnem creationem, scilicet corporalis creaturae, geniti sunt Angeli; quia, ut Gregorius Theologus dicit, primum excogitavit angelicas virtutes et caelestes, et excogitatio ejus opus fuit; et huic sententiae ipse Dama-

(1) Supple *Augustinus.*
(2) Lib. 3.

scenus consentit. Sed et Hieronymus, praedicti Gregorii nazianzeni discipulus, eamdem sententiam sequitur; dicit enim: « Sex millia necdum nostri temporis implentur annorum; et quantas prius aeternitates, quanta tempora, quantas saeculorum origines fuisse arbitrandum est, in quibus Angeli, Throni et Dominationes; caeterique ordines servierunt Deo absque temporum vicibus atque mensuris, et, Deo jubente substiterunt ! » (Super Epist. ad Titum). Neutrum autem horum aestimo esse sanae doctrinae contrarium, quia nimis praesumptuosum videretur asserere tantos Ecclesiae doctores a sana doctrina pietatis deviasse. Nam sententia Augustini magis videtur competere sententiae eorum qui ponunt in rerum productione non fuisse temporis ordinem secundum numerum dierum senarium, quos Scriptura commemorat; sed illos sex dies refert Augustinus ad intelligentiam angelicam, sex rerum generibus praesentatam. Sententia vero Gregorii nazianzeni, Hieronymi et Damasceni convenientior est secundum eorum positionem qui ponunt in rerum productione successionem temporis secundum sex dies praedictos: si enim creaturae non fuerunt omnes simul productae, satis probabile est creaturas spirituales omnia corpora praecessisse.

Si vero quaeratur ubi creati sunt Angeli, manifestum est quod quaestio ista locum non habet, si creata est spiritualis substantia ante omnem creaturam corpoream, cum locus sit aliquid corporale: nisi forte pro loco accipiamus spiritualem claritatem qua illustrantur a Deo. Unde Basilius dicit: « Arbitramur quod, si fuit quippiam ante institutionem sensibilis hujus et corruptibilis mundi, profecto in luce fuit. Neque enim dignitates Angelorum nec omnium caelestium militiae, vel si quid est nominatum aut etiam inappellabile, aut aliqua rationalis virtus vel ministrator spiritus, degere possent in

tenebris, sed in luce et laetitia decentem sibi habitum possidebant; de qua re neminem puto contradicturum » (Hexaem. 2, c. 5). — Si vero simul cum corporali creatura creati fuerunt Angeli, quaestio locum potest habere, eo tamen modo quo Angelis competit esse in loco, de quo infra dicetur. Et secundum hoc, quidam dixerunt in quodam supremo caelo splendido Angelos esse creatos, quod empyreum nominant, idest igneum, non ab ardore, sed a splendore; et de hoc caelo Strabus et Beda exponunt quod dicitur: *Deum creavit caelum et terram* (*Gen.* 1, 1), quamvis haec expositio ab Augustino et aliis antiquioribus Ecclesiae Doctoribus non tangatur.

CAPUT XVIII.

De conditione substantiarum spiritualium.

Deinde considerare oportet quid de conditione spiritualium substantiarum, secundum catholicae doctrinae sententiam, sit tenendum.

Fuerunt igitur quidam qui Angelos putaverunt corporeos esse vel ex materia et forma esse compositos; quod quidem sensisse videtur Origenes (Περὶ Ἀρχ., l. 1), ubi dicit: « Solius Dei, idest Patris et Filii et Spiritus Sancti, naturae id proprium est ut sine materiali substantia et absque ulla corporeae adjectionis societate intelligatur existere ». Et ad hoc quidem quod Angelos corporeos ponerent movere potuerunt eos verba Scripturae, quae attribuunt quaedam corporalia Angelis, cum eos etiam in loco corporali esse pronuntiet, secundum illud: *Angeli eorum in caelis semper vident faciem Patris mei, qui in caelis est* (*Matth.* , 18, 10); et eos moveri asserat, secundum illud: *Volavit ad me unus de Seraphim* (*Isai.* , 6, 6); et, quod est amplius,

figura corporali describat, sicut de Seraphim dicitur: *Sex alae uni, et sex alae alteri* (*Ibid.*, 2); et de Gabriele dicitur: *Ecce vir unus vestitus lineis, et renes ejus accincti auro obrizo, et corpus ejus quasi chrysolitus* (*Daniel.*, 10, 5-6), et adhuc alia ad organum corporis pertinentia ibidem subduntur. — Quidam autem de Angelis dicunt quod, etsi non sint corporei, est tamen in eis compositio formae et materiae; quod ex quibus rationibus accipere velint supra jam diximus.

Sed quod Angeli incorporei sint canonicae Scripturae auctoritate probatur, quae eos Spiritus nominat. Dicitur enim: *Qui facis Angelos tuos spiritus* (*Psalm.*, 103, 4). Et Apostolus dicit, de Angelis loquens: *Nonne omnes sunt administratorii spiritus, in ministerium missi propter eos qui hereditatem capient salutis?* (*Hebr.*, 1, 14). Consuevit autem Scriptura nomine Spiritus aliquid incorporeum designare, secundum illud: *Spiritus est Deus; et eos qui adorant eum, in spiritu et veritate oportet adorare* (*Joann.*, 6, 24); et: *Ægyptus, homo, et non Deus; et equi eorum, caro, et non spiritus* (*Isai.*, 31, 3). Sic igitur consequens est, secundum sacrae Scripturae sententiam, Angelos incorporeos esse. Si quis autem diligenter velit verba sacrae Scripturae inspicere, ex eisdem accipere poterit eos immateriales esse; nominat enim eos sacra Scriptura quasdam Virtutes; dicitur enim: *Benedicite Domino, omnes angeli ejus* (*Psalm.*, 102, 20); et postea subditur: *Benedicite Domino, omnes Virtutes ejus* (*Ibid.*, 21); et dicitur: *Virtutes caelorum commovebuntur* (*Matth.*, 24, 29); quod de sanctis Angelis omnes Doctores exponunt. Quod autem materiale est non est virtus sed habet virtutem, sicut non est essentia, sed habens essentiam; sequitur enim essentiam virtus. Non est autem homo sua humanitas, neque sua essentia, neque sua virtus; similiter autem neque aliquid

aliud ex materia et forma compositum. Relinquitur igitur, secundum intentionem Scripturae, Angelos immateriales esse. — Utrumque autem horum expresse Dionysii verbis adstruitur, qui, de Angelis loquens, dicit quod « intellectuales substantiae ab universa, corruptione, morte et materia mundae existunt, et sicut incorporales et immateriales intelliguntur (de Divin. Nomin., c. 4) »; etiam dicit quod « divina dispositio immateriales Angelorum hierarchias materialibus figuris variis tradidit » (Caelest. Hier., c. 1); et quaerit quare « sacri Doctores, ad corporalem formationem incorporalium (scilicet Angelorum) venientes, non figuraverunt de pretiosissimis figuris, sed immaterialibus substantiis et deiformibus simplicitatibus terrenas figuras imposuerunt » (Ibid. cap. 2). Ex quibus patet omnibus hanc fuisse Dionysii sententiam quod Angeli sunt immateriales et simplices substantiae. Quod etiam ex hoc patet quod frequenter eos nominat caelestes intellectus seu divinas mentes. Intellectus autem et mens aliquid incorporeum et immateriale est, ut Philosophus probat (de Anima, 3). Augustinus etiam dicit quod « primo die quo lux facta est, conditio spiritualis et intellectualis creaturae lucis appellatione intimatur, in qua natura intelliguntur omnes sancti Angeli atque Virtutes » (Super Gen. ad litt., c. 11). Damascenus etiam dicit quod Angelus est « substantia intellectualis et incorporea »; sed dubium facit quod postea subdit: « Incorporeus autem et immaterialis dicitur quantum ad nos; omne enim, comparatum ad Deum, grossum et materiale invenitur »; quod ad hoc inducitur ut non aestimetur Angelus, propter suam incorporeitatem et immaterialitatem, divinam simplicitatem aequare. Corporales vero figurae seu formae quae in Scriptura sacra interdum Angelis attribuuntur per quamdam similitudinem sunt intelligendae;

quia, sicut dicit Dionysius « non est possibile nostrae menti ad immaterialem illam sursum excitari caelestium hierarchiarum et imitationem et contemplationem, nisi secundum se materiali manuductione utatur » (Caelest. Hier., c. 1); sicut et de ipso Domino multa corporalia in Scripturis per quamdam similitudinem dicuntur; unde Dionysius (Ibid., c. 15) exponit quid spirituale significetur in Angelis per omnes hujusmodi corporales figuras. Nec solum hujusmodi formas corporeas per similitudinem de Angelis asserit, sed dicit etiam ea quae pertinent ad affectionem sensitivi appetitus; ut per hoc detur intelligi quod non solum Angeli non sunt corpora, sed etiam non sunt spiritus corporibus uniti, qui sensificando percipiant ut sic in eis inveniantur operationes animae sensitivae. Dicit enim quod « furor irrationalibus ex passibili motu gignitur; sed in Angelis altero modo oportet irascibile intelligere, declarans (ut existimo) virilem ipsorum rationabilitatem » (Caelest. Hier., c. 2). Alia littera habet sic: « Sed in Angelis furibundum demonstrat virilem ipsorum rationabilitatem »; et similiter dicit quod concupiscentia in eis significat amorem divinum. Cui consonat id quod Augustinus dicit quod « sancti Angeli et sine ira puniunt quos accipiunt aeterna Dei lege puniendos, et miseris sine miseriae compassione subveniunt, et periclitantibus eis quos diligunt sine timore opitulantur; et tamen istorum nomina passionum consuetudine locutionis humanae etiam in eos usurpantur, propter quamdam operum similitudinem, non propter affectionum infirmitatem » (de Civit. Dei, l. 9, c. 5).

Quod autem Angeli dicuntur esse in caelis aut in aliquibus aliis corporalibus locis, non est intelligendum quod sint in eis corporali modo, scilicet per contactum dimensivae quantitatis, sed modo spirituali, per quemdam contactum virtutis. Proprius

autem locus Angelorum est spiritualis, secundum quod Dionysius dicit quod « supremae spirituales substantiae sunt in vestibulis Trinitatis collocatae » (de Divin. Nomin., c. 5); et Basilius dicit quod « sunt in luce, et in laetitia spirituali habitant » (Hexaem., 2, c. 5); et Gregorius nyssenus dicit quod « intelligibilia in intelligibilibus locis sunt aut in superjacentibus intelligibilibus. Cum igitur in corpore dicitur intellectuale aliquid localiter esse, non ut in loco corporeo dicitur esse, sed ut in habitudine, et in ea (dicitur) quod adest, ut dicimus Deum esse in nobis »; et post pauca subdit: « Cum igitur intelligibile aliquod fuerit in habitudine vel loci alicujus vel rei ut in loco existentis, abusive dicimus illic id esse propter actum ejus qui est illic, locum pro habitudine suscipientes; cum enim deberemus dicere *illic agit*, dicimus *illic est* » (de Homine); et hoc sequens Damascenus dicit quod « Angelus ubi operatur ibi est »; Augustinus etiam dicit quod « Spiritus creator movet conditum spiritum per tempus sine loco, movet autem corpus per tempus et locum » (Super Gen. ad litt., c. 8). Ex quibus omnibus datur intelligi substantias spirituales non esse in loco corporaliter, sed quodam modo spirituali; et quia eodem modo competit alicui moveri in loco et esse in loco, per consequens neque corporali modo Angeli moventur in loco, sed motus eorum, qui exprimitur in Scripturis, si referatur ad locum corporalem, est accipiendus secundum successionem virtualis contactus ad loca diversa, vel est accipiendus secundum mysticam intelligentiam, sicut Dionysius dicit quod « moveri dicuntur divinae mentes circulariter quidem unitae illuminationibus pulchri et boni; in directum autem quando procedunt ad subjectorum providentiam; oblique vero, quando providentes minus habentibus ingressibiliter manent circa Deum » (de Divin. Nomin., c. 4).

Ex his igitur manifestum est quid circa conditionem spiritualium substantiarum idest Angelorum sacri Doctores tradiderint, asserentes eos incorporeos et immateriales esse.

CAPUT XIX.

De distinctione spirituum Angelorum.

Oportet autem consequenter considerare quid, secundum sacram doctrinam, de distinctione spirituum sit tenendum. Ubi et primum considerandam occurrit de differentia bonorum et malorum.

Est enim apud multos receptum esse quosdam spiritus bonos, quosdam vero malos; quod auctoritate sacrae Scripturae comprobatur; de bonis enim Spiritibus dicitur: *Nonne omnes sunt administratorii spiritus, in ministerium missi propter eos qui hereditatem capient salutis?* (*Hebr.*, 1, 14); de malis autem spiritibus dicitur: *Cum autem immundus spiritus exierit ab homine, ambulat per loca arida quaerens requiem, et non invenit* (*Matth.*, 12, 43); et postea subditur: *Tunc vadit et assumit septem alios spiritus secum nequiores se* (*Ibid.* 45). Et quamvis, ut Augustinus narrat (de Civit. Dei, l. 9, c. 1), quidam posuerint et bonos et malos spiritus deos esse et similiter bonos et malos daemones nominari, quidam tamen melius deos non nisi bonos asserunt, quos nos Angelos dicimus; daemones autem secundum communem usum loquendi, nonnisi in malo accipiunt; quod, ut dicit, rationaliter accidit; daemones enim in graeco a scientia nominantur, quae sine charitate, secundum sententiam Apostoli, per superbiam inflat.

Sed causa malitiae daemonum non eadem ab omnibus assignatur. Quidam enim eos asserunt naturaliter malos tamquam a malo productos principio,

et sic etiam quod ipsorum natura sit mala; quod ad Manichaeorum errorem pertinet, ut patet ex dictis. Sed hunc errorem efficacissime Dionysius improbat, dicens: « Neque daemones natura mali sunt » (de Divin. Nomin.; c. 4); quod probat: — Primo quidem, quia, si naturaliter mali essent, simul oporteret dicere quod neque essent producti ex bono principio neque inter existentia computarentur, quia malum non est natura aliqua, nec, si esset aliqua natura, causaretur a bono principio; — Secundo, quia, si sunt naturaliter mali aut (sunt mali sibiipsis, aut aliis; si) sibiipsis, sic seipsos corrumperent; quod est impossibile, malum enim rationem corruptivi habet; si vero sunt mali aliis, oporteret quod ea quibus sunt mali corrumperent; quod autem est naturaliter tale, est omnibus tale et omnino tale; sequetur ergo quod omnia et omnino corrumperent: quod est impossibile, tum quia quaedam sunt incorruptibilia quae corrumpi non possunt, tum quia ea quae etiam corrumpuntur non totaliter corrumpuntur; non igitur ipsa natura daemonum est mala; — Tertio, quia, si essent naturaliter mali, non essent a Deo facti, quia bonum bona producit et subsistere facit; et hoc est impossibile, secundum illud quod supra probatum est, scilicet quod oportet omnium Deum esse principium; — Quarto, quia, si daemones semper eodem modo se habent, non sunt mali; quod enim est semper idem boni est proprium; si autem non semper sunt mali, non sunt natura mali; — Quinto, quia non sunt omnino expertes boni, secundum quod sunt et vivunt et intelligunt et aliquod bonum desiderant.

Fuerunt autem alii ponentes daemones naturaliter malos, non quia eorum natura sit mala, sed quia habent quamdam inclinationem naturalem ad malum, sicut Augustinus introducit Porphyrium dicentem, in epistola ed Anebontem « quosdam opi-

nari esse quoddam (spirituum) genus, cui exaudire sit proprium, natura fallax, uniforme, multimodum, simulans deos et daemones et ipsas animas defunctorum » (de Civit. Dei, l. 10, c. 11). Quae quidem opinio veritatem habere non potest, si ponamus daemones incorporeos esse et intellectus quosdam separatos. Cum enim omnia natura bona sint, impossibile est quod natura aliqua habeat inclinationem ad malum, nisi sub ratione particularis boni. Nihil enim prohibet aliquid quod est particulariter bonum alicui naturae, intantum dici malum inquantum repugnat perfectioni nobilioris naturae, sicut furiosum esse quoddam bonum est cani, quod tamen malum est homini rationem habenti. Possibile tamen est in homine, secundum sensibilem et corporalem naturam in qua cum brutis communicat, esse quamdam inclinationem ad furorem, qui est homini malum. Sed hoc de intellectuali natura dici non potest, quia intellectus ordinem habet ad bonum commune. Unde dici non potest in daemonibus inveniri naturalem inclinationem ad malum, si sunt pure intellectuales, non habentes admixtionem corporeae naturae.

Sciendum est ergo quod platonici posuerunt, ut etiam supra dictum est, daemones esse animalia quaedam corporea, habentia intellectum; et inquantum habent corpoream et sensitivam naturam, sunt variis animae passionibus substituti, sicut et homines, ex quibus inclinantur ad malum. Unde Apulejus, definiens daemones, dixit eos esse « genere animalia, ingenio rationalia, animo passiva, corpore aerea, tempore aeterna » (De Deo Socratis); et, sicut ipse dicit, subjecta est mens daemonum passionibus libidinum, formidinum, irarum, atque hujusmodi caeteris. Sic ergo daemones etiam loco discernunt a diis quos Angelos dicimus, aerea loca daemonibus attribuentes, aetherea vero Angelis sive

diis. Hanc autem positionem, quantum *ad aliquid, aliqui Ecclesiae Doctores sequuntur. Augustinus enim (Sup. Genes. ad litt., cap. 3) videtur dicere vel sub dubio relinquere quod daemones aerea sunt animalia, quoniam corporum aereorum natura vigent et propterea a morte non dissolvuntur, quia praevalet in eis elementum quod tam ad faciendum quam ad patiendum est aptum, scilicet aer; et hoc idem pluribus aliis locis dicit. Sed et Dionysius videtur in daemonibus ponere ea quae ad sensibilem animam pertinent; dicit enim quod « est in daemonibus malum, furor irrationabilis, demens concupiscentia et phantasia proterva » (de Divin. Nomin., c. 4); manifestum est autem phantasiam et concupiscentiam et iram sive furorem non ad intellectum, sed ad sensitivae partem animae pertinere. Sed et quantum ad locum, quidam cum eis consenserunt, putantes daemones non caelestes vel supercaelestes Angelos fuisse, ut Augustinus narrat (Sup. Genes. ad litt., c. 3); sed et Damascenus in suo libro daemones dicit ex his angelicis virtutibus fuisse quae terrestri ordini praeerant; sed et Apostolus nominat diabolum *principem potestatis aeris hujus* (*Ephes.*, 2, 2).

Sed occurrit hic aliud consideratione dignum. Cum enim unicuique speciei sit attributa natura secundum convenientiam suae formae, non videtur esse possibile quod in tota aliqua specie sit naturalis inclinatio ad id quod est malum illius speciei secundum rationem propriae formae; sicut non omnibus hominibus inest naturalis inclinatio ad immoderantiam concupiscentiae sive irae. Sic igitur non est possibile omnes daemones habere naturalem inclinationem ad fallaciam et ad alia mala, etiamsi omnes essent unius speciei; multo ergo minus, si singuli essent in singulis speciebus; quamvis, si sint corporei, nihil impedire videatur plures sub una

specie contineri; poterit enim, secundum diversitatem materiae, diversitas individuorum unius speciei causari. Oportebit igitur dicere quod non omnes natura nec semper fuerunt mali, sed aliqui eorum mali esse incoeperint proprio arbitrio, passionum inclinationem sequentes. Unde Dionysius dicit quod « aversio (scilicet a Deo) est ipsis daemonibus malum et quasi mentium excessus, quia per superbiam ultra seipsos sunt elati ». Et postea subdit quaedam ad poenam pertinentia, sicut « non consecutio finis ultimi, et imperfectio (per carentiam debitae perfectionis), et impotentia consequendi quod naturaliter desiderant, et infirmitas virtutis conservantis naturalem in eis ordinem revocantem a malo ». Augustinus etiam dicit (Sup. Genes. ad litt., c. 3) quod transgressores Angeli ante transgressionem suam fuerunt in superiori parte aeris propinqua caelo, cum principe suo, nunc diabolo tunc Archangelo; indistincte exprimens per transgressionem quamdam eos esse malos factos. Sed et Damascenus dicit quod « diabolus non natura malus factus est, sed bonus existens et in bono genitus, liberi sui arbitrii electione versutus (l. 2) ». Hoc insuper et Origenes (Περὶ 'Αρχ., l. 2) et Augustinus (de Civitate Dei, l. 2) auctoritatibus sacrae Scripturae confirmant, inducentes id quod habetur dictum diabolo, sub similitudinem regis Babylonis: *Quomodo cecidisti de Caelo, Lucifer, qui mane oriebaris?* (*Isai.*, 14, 12); et ad eum dicitur, in persona regis Tyri: *Tu signaculum similitudinis, plenus sapientia et perfectus decore, in deliciis paradisi Dei fuisti* (*Ezechiel.*, 28, 12-13); et postea subditur: *Perfectus in viis tuis a die conditionis tuae, donec inventa est iniquitas in te* (*Ibid.*, 15). Voluit Augustinus in his verbis dici id quod dicitur: *Ille homicida erat ab initio, et in veritate non stetit* (*Joann.*, 8, 44), et etiam id quod dicitur quod

ab initio, diabolus peccat (1 *Joann.*, 3, 8), referens hoc ad initium quo incepit peccare, vel ad initium conditionis humanae, quo deceptum hominem spiritualiter occidit. — Huic autem sententiae consonare videtur platonicorum opinio, qui daemonum quosdam bonos, quosdam malos dicunt, quasi eos proprio arbitrio bonos vel malos factos. Unde et Plotinus, ulterius procedens, dixit animas hominum daemones esse, et ex hominibus fieri Lares, si meriti boni sunt, Lemures autem, si mali, seu Larvas; Manes autem eos dicit, si incertum est bonorum eos seu malorum esse meritorum, sicut Augustinus (de Civit. Dei, l. 9) introducit. Qui quidem quantum ad hoc praemissae Sanctorum assertioni concordat, quod pro meritis bonis vel malis aliquos daemones bonos vel malos esse asserunt, quamvis non sit nostrae consuetudinis quod bonos spiritus daemones, sed Angelorum nomine nominemus; quantum vero ad hoc quod dixit animas hominum mortuorum fieri daemones, est erronea positio. Unde Chrysostomus dicit, exponens id quod habetur: *Duo habentes daemonia de monumentis exeuntes* (*Matth.*, 8, 28): « Per hoc (inquit) quod subditur *de monumentis exeuntes*, perniciosum dogma imponere volebant quod animae morientium daemones fiant; unde et multi aruspicum occidunt pueros, ut animam eorum cooperantem habeant; propter quod et daemoniaci clamant: Quoniam anima illius ego sum. Non est autem anima defuncti quae clamat, sed daemon hoc fingit ut decipiat audientes; si enim in alterius corpus animam mortui passibile esset intrare, multo magis in corpus suum. Sed neque habet rationem iniqua passam animam cooperari iniqua sibi facienti, vel hominem posse virtutem incorpoream in aliam transmutare substantiam, scilicet animam in substantiam daemonis. Neque enim in corporibus hoc machinari quis potest, ut in ho-

minis corpus faciat asini corpus. Neque enim rationabile est animam a corpore separatam hic jam oberrare: *Justorum* enim *animae in manu Dei sunt* (*Sap.*, 3, 1); unde et quae puerorum, neque enim malae sunt, sed et quae peccatorum sunt confestim hinc abducuntur. Et hoc manifestum est ex Lazaro et divite. » Nec tamen putandum est Plotinum in hoc a platonicorum opinione deviasse ponentium daemones esse aerea corpora, quod animas hominum post mortem fieri (1) existimabat, quia etiam animae hominum, secundum platonicorum opinionem, praeter ista corpora corruptibilia habent quaedam aetherea corpora quibus semper, etiam post sensibilium corporum dissolutionem, quasi incorruptibilibus uniuntur. Unde Proclus dixit: « Omnis anima participabilis corpore, utitur primo (elemento) perpetuo et habente hypostasim ingenerabilem et incorruptibilem » (de Divin. Coelementat.). Et sic animae a corporibus separatae, secundum eos, aerea animalia esse non desinunt.

Sed, secundum aliorum Sanctorum sententiam, daemones quos malos esse dicimus non solum fuerunt de inferiori Angelorum ordine, sed etiam de superioribus ordinibus, quos incorporeos et immateriales esse ostendimus, ita quod inter eos unus est qui summus omnium fuit. Unde Gregorius exponens illud: *Omnis lapis pretiosus operimentum tuum* (*Ezechiel.*, 28, 13), dicit quod princeps malorum Angelorum, in aliorum Angelorum comparatione,ca eteris clarior fuit. Et in hoc consentire videtur illis qui deorum quosdam bonos, quosdam malos esse asserebant, secundum quod dii Angeli nominantur. Unde et dicitur: *Ecce qui serviunt ei non sunt stabiles, et in Angelis suis reperit pravitatem* (*Job.*, 4, 18)

Sed hoc multas difficultates habet.

In substantia enim incorporea et intellectuali

(1) *Fieri*, supple *daemones*.

nullus appetitus esse videtur nisi intellectivus, qui quidem est simpliciter boni, ut per Philosophum patet (Metaphys., 12). Nullus autem efficitur malus ex hoc quod ejus intellectus simpliciter tendit in hoc quod est simpliciter bonum, sed ex hoc quod tendit in aliquid quod est secundum quid bonum, ac si esset simpliciter bonum. Non ergo videtur esse possibile quod proprio appetitu aliqua incorporea et intellectualis substantia mala efficiatur.

Rursus Appetitus esse non potest nisi boni vel apparentis boni: bonum enim est quod omnia appetunt. Ex hoc autem quod aliquis verum bonum appetit non efficitur malus. Oportet igitur, in omni eo qui per proprium appetitum malus efficitur, quod appetat apparens bonum tamquam vere bonum. Hoc autem non potest esse, nisi in suo judicio fallatur; quod non videtur posse contingere in substantia incorporea intellectuali, quae falsae apprehensionis capax, ut videtur, esse non potest. Nam et in nobis, quando intelligimus vere aliquid, falsitas esse non potest; unde Augustinus dicit quod « omnis qui fallitur, id in quo fallitur non intelligit » (Lib. Octogintatrium Quaest.); unde et circa ea quae proprie intellectu capimus, sicut circa prima principia, nullus decipi potest. Impossibile igitur videtur quod aliqua incorporea et intellectualis substantia per proprium appetitum mala fiat.

Adhuc, In substantia quae est intellectualis naturae a corpore separata, necesse est quod sit operatio a tempore absoluta; potentia enim uniuscujusque rei ex ejus operatione deprehenditur, operatio vero recognoscitur ex objecto. Intelligibile autem, inquantum hujusmodi, neque est hic neque unum numero, sed abstractum sicut a loci dimensionibus ita et a temporum successione. Ipsa igitur intellectualis operatio, si per se consideretur, oportet quod sicut est abstracta ab omni corporali dimensione,

ita etiam excedat omnem successionem temporalem. Et si alicui intellectuali operationi continuum vel tempus adjungatur, hoc non est nisi per accidens; sicut in nobis accidit inquantum intellectus noster a phantasmatibus abstrahit intelligibiles species, quas etiam in eis considerat; quod in substantia incorporea et intellectuali locum habere non potest. Relinquitur igitur quod hujusmodi substantiae operatio, et per consequens substantia, omnino sit extra omnem temporalem successionem. Unde Proclus dicit quod « omnis intellectus in aeternitate substantiam habet et potentiam et operationem », et in libro de Causis dicitur quod intelligentia parificatur aeternitati. Quidquid igitur substantiis illis incorporeis et intellectualibus convenit, semper et absque sucsione convenit illis. Aut igitur semper fuerunt malae, quod est contra praemissa, aut nequaquam malae fieri potuerunt.

Amplius, Cum Deus sit ipsa essentia bonitatis, ut Dionysius dicit (de Divin. Nomin. , c. 1), necesse est quod tanto aliqua sint perfectius in participatione bonitatis firmata quanto sunt Deo propinquiora. Manifestum est autem substantias intellectuales incorporeas supra omnia corpora esse. Sed aliqua corpora, scilicet caelestia, non sunt susceptiva alicujus inordinationis vel mali. Ergo multo minus illae supercaelestes substantiae inordinationis et mali capaces esse non potuerunt. Unde et Dionysius dicit quod « caelestium substantiarum ornatus super solum existentia et irrationabiliter viventia et ea quae secundum nos sunt rationabilia, in participatione divinae traditionis sunt facti et copiosiores ad Deum habent communiones, attenti manentes, et semper ad superius, sicut est fas, in fortitudine divini ed indeclinabilis amoris extenti. » (Caelest. Hier. , c. 4). Hoc igitur videtur ordo rerum habere ut, sicut inferiora corpora inordinationi et malo pos-

sunt esse subjecta, non autem caelestia corpora, ita etiam intellectus corporibus inferioribus uniti possunt subjici malo, non autem illae supercaelestes substantiae. Et hoc secuti esse videntur qui posuerunt daemones, quos malos esse dicimus, ex inferiori ordine et corporeos esse.

[Hucusque scripsit sanctus Doctor de Angelis; sed, morte praeventus, non potuit perficere hunc tractatum, sicut nec plura alia quae imperfecta reliquit.]

DE UNITATE INTELLECTUS

CONTRA AVERRHOISTAS.

[Opusc. XVI.]



Sicut omnes homines naturaliter scire desiderant veritatem, ita naturale desiderium inest hominibus fugiendi errores, et eos, cum facultas affuerit, confutandi. Inter alios autem errores, indecentior videtur esse error quo circa intellectum erratur, per quem nati sumus, devitatis erroribus, cognoscere veritatem. Inolevit siquidem jamdudum circa intellectum error apud multos, ex dictis Averrhois sumens exordium, qui asserere nititur intellectum, quem Aristoteles possibilem vocat, ipse autem inconvenienti nomine immaterialem, esse quamdam substantiam secundum esse a corpore separatam, et aliquo modo uniri ei ut formam; et ulterius quod iste intellectus possibilis sit unus omnium. Contra quem jampridem multa conscripsimus; sed, quia errantium impudentia non cessat veritati reniti, propositum nostrae intentionis est iterato contra eundem errorem conscribere alia quibus manifeste praedictus error confutetur.

Nec id nunc agendum est ut positionem praedictam ostendamus erroneam quia repugnet veritati fidei christianae; hoc enim cuique satis in promptu apparere potest. Subtracta enim ab omnibus diversitate intellectus, qui solus inter partes animae incorruptibilis et immortalis apparet, sequitur post mortem nihil de animabus hominum remanere nisi unitatem intellectus; et sic tollitur retributio praemiorum et poenarum, et diversitas eorumdem.

Intendimus autem ostendere positionem praedictam non minus contra philosophiae principia esse quam contra fidei documenta. Et, quia quibusdam in hac materia verba Latinorum non sapiunt, sed peripateticorum verba sectari se dicunt, quorum libros in hac materia nunquam viderunt, nisi Aristotelis qui fuit sectae peripateticae institutor, ostendemus positionem praedictam ejus verbis et sententiae repugnare omnino.

Accipienda est ergo prima definitio animae, quam Aristoteles ponit (de Anima, 2) dicens quod anima est « actus primus corporis physici organici ». Et, ne forte aliquis diceret hanc definitionem non omni animae competere, propter hoc quod supra sub conditione dixerat: « Sed oportet aliquid commune in omni anima dicere », quod intelligunt sic dictum quasi hoc esse non possit, accipienda sunt verba ejus sequentia; dicit enim: « Universaliter quidem dictum est quid sit anima; substantia enim est quae secundum rationem, hoc autem est quod quid erat hujusmodi corporis », id est forma substantialis corporis physici organici. Et, ne forte dicatur ab hac universalitate partem intellectivam excludi, hoc removetur per id quod postea dicit; « Quod quidem igitur non sit anima separabilis a corpore aut partes quaedam ipsius, si partibilis naturaliter est, non immanifestum est; quarumdam enim actus partium est ipsarum. At vero secundum quasdam nihil prohibet, propter id quod nullius corporis sunt actus »; quod non potest intelligi nisi de his quae ad partem intellectivam pertinent, puta de intellectu et voluntate. Ex quo manifeste ostenditur illius animae quam supra universaliter definierat, dicens eam esse corporis actum, quasdam partes quarumdam partium corporis actus esse; quasdam autem nullius corporis actus esse. Aliud est enim animam esse actum corporis, et aliud partem ejus

esse corporis actum, ut infra manifestabitur. Unde et in hoc eodem capitulo manifestat (1) animam esse actum corporis, per hoc quod aliquae partes ejus sunt corporis actus, cum dicit: « Considerare oportet in partibus quod dictum est », scilicet in toto.

Adhuc autem manifestius ex sequentibus apparet quo modo sub hac generalitate definitionis intellectus includitur, per ea quae sequuntur. Nam, cum supra satis probaverit animam esse actum corporis quia separata anima non est vivens in actu, quia tamen aliquid potest dici actuale ad praesentiam alicujus, non solum si sit forma, sed etiam si sit motor (sicut combustibile ad praesentiam comburentis actu comburitur, et quolibet mobile ad praesentiam moventis actu movetur), posset alicui venire in dubium utrum corpus sic vivat actu ad praesentiam animae sicut mobile movetur ad praesentiam motoris, an sicut materia est in actu ad praesentiam formae: et praecipue quia Plato posuit animam non uniri corpori ut formam, sed magis ut motorem et rectorem, ut patet per Plotinum et Gregorium nyssenum, quos ideo induco quia non fuerunt Latini, sed Graeci. Hanc igitur dubitationem insinuat Philosophus, cum post praemissa subjungit: « Amplius autem immanifestum, si sit corporis actus anima sicut nauta navis »; quia igitur post praemissa adhuc hoc dubium remanebat, ideo subdit: « Figuraliter quidem igitur sic determinetur et describatur de anima », quia scilicet nondum ad liquidum demostraverat veritatem.

Ad hanc igitur dubitationem tollendam, consequenter procedit ad manifestandum id quod est secundum se et secundum rationem certius, per ea quae sunt minus certa secundum se, sed magis certa quoad nos, id est per effectus animae, qui sunt actus ipsius. Unde statim distinguit opera ani-

(1) Supple *Aristoteles*.

mae, dicens quod animatum distinguitur ab inanimato in vivendo, et quod multa sunt quae pertinent ad vitam, scilicet intellectus, sensus, motus, et status secundum locum, et motus secundum nutrimentum et augmentum, ita quod cuicumque inest aliquod horum dicitur vivere. Etiam ostenso quomodo ista se habeant ad invicem, id est qualiter unum sine altero horum dicitur vivere et qualiter unum istorum sine altero possit esse, concludit in hoc quod anima sit omnium praedictorum principium, et quod anima determinetur per suas partes, vegetativo, sensitivo, et intellectivo, et motivo, et quod haec omnia contingit in uno et eodem inveniri, sicut in homine. Et quia Plato posuit diversas esse animas in homine, secundum quas diversae operationes vitae ei conveniant, consequenter dubitationem movet utrum unumquodque horum sit anima per se vel sit aliqua pars animae; et, si sint partes unius animae, utrum differant solum secundum rationem, aut etiam differant loco, id est organo. Et subjungit quod « de quibusdam hoc difficile non videtur, sed quaedam sunt quae dubitationem habent ». Ostendit enim consequenter quod manifestum est de his quae pertinent ad animam vegetabilem et de his quae pertinent ad animam sensibilem, per hoc quod plantae et animalia quaedam decisa vivunt, et in qualibet parte omnes operationes animae, quae sunt in toto, apparent. Sed de quibus dubitationem habeat ostendit, cum dicit quod « de intellectu et potentia perspectiva nihil adhuc manifestum est », quod non dicit volens ostendere quod intellectus non sit anima, ut Commentator perverse exponit et sectatores ipsius; manifeste enim hoc non sequitur ad hoc quod supra dixerat: « Quaedam enim dubitationem habent »; unde intelligendum est: Nihil adhuc manifestum est an intellectus sit anima vel pars animae; et, si

pars animae, utrum separata loco vel ratione tantum. Et quamvis dicat hoc adhuc non esse manifestum, tamen quid circa hoc prima fronte appareat manifestat, subdens: « Sed videtur genus alterum animae esse », quod non est intelligendum, sicut Commentator et sectatores ejus perverse exponunt, ideo dictum esse quia intellectus aequivoce dicatur de anima, vel quod praedicta definitio sibi non possit adaptari; sed qualiter sit hoc intelligendum apparet ex eo quod subditur: « Et hoc solum contingere separari sicut perpetuum a corruptibili ». In hoc ergo est alterum genus, quia intellectus noster in hoc videtur esse quoddam perpetuum, aliae autem partes animae corruptibiles. Et quia corruptibile et perpetuum non videntur in unam substantiam convenire posse, videtur quod hoc solum de partibus animae, scilicet intellectum, contingat separari, non quidem a corpore, ut Commentator perverse exponit, sed ab aliis partibus animae: nec in unam substantiam animae communicat. Et quod sic sit intelligendum patet ex eo quod subditur: « Reliquae autem partes animae manifestum est ex his quod non separabiles sunt » scilicet substantia, animae ratione, vel loco; de hoc enim supra quaesitum est, et hoc ex supradictis probatum est. Et quod non intelligatur de separabilitate a corpore, sed de separabilitate potentiarum ab invicem, patet per hoc quod subditur: « Ratione autem quod alterae (sint ad invicem) manifestum est; sensitivo enim esse et opinativo alterum (manifestum est) ». Et sic manifeste ostendit quod hic determinate respondet quaestioni supra motae. Supra enim quaesitum est utrum una pars animae ab alia separata sit ratione solum, aut etiam loco. Hic, dimissa quaestione ista quantum ad intellectum de quo hic nihil determinat, dicit de aliis partibus animae manifestum esse quod non sunt separabiles,

scilicet loco, sed sunt alterae ratione. Hoc ergo habito quod anima determinatur vegetativo, sensitivo, et intellectivo, et motivo, vult ostendere quod, quantum ad omnes istas partes, anima unitur corpori, non sicut nauta navi, sed sicut forma materiae. Et sic certificatum erit quid sit anima in communi, quod supra figuraliter tantum dictum est.

Hoc autem probat per operationes animae sic. Manifestum est enim quod illud quo primo operatur aliquod, est forma operantis, sicut dicimur scire anima et scire scientia, per prius autem scientia quam anima, quia per animam non scimus nisi in quantum habet scientiam; et similiter etiam sanari dicimur corpore et sanitate, sed per prius sanitate; et sic patet scientiam esse formam animae et sanitatem corporis. Et hoc procedit sic: « Anima est primum quo vivimus » quod dicit propter vegetativum; « quo sentimus », propter sensitivum; « et movemur », propter motivum; « et intelligimus » propter intellectum; et concludit: « Quia ratio quaedam utiquae erit et species, sed non ut materia et subjectum ». Manifeste ergo quod supra dixerat, animam esse actum corporis physici, hic concludit non solum de vegetativo, sensitivo et motivo, sed etiam de intellectivo. Fuit ergo sententia Aristotelis quod illud quo intelligimus sit forma corporis physici.

Sed ne aliquis dicat quod id quo intelligimus non dicit hic intellectum possibilem, sed aliquid aliud, manifeste hoc excluditur per illud quod Aristoteles dicit (de Anima, 3), de intellectu possibili loquens: « Dico autem intellectum quo opinatur et intelligit anima ».

Sed, antequam ad verba Aristotelis quae sunt in tertio de Anima accedamus, adhuc amplius circa verba ipsius in secundo de Anima immoremur, ut ex collatione verborum ejus ad invicem appareat quae fuerit ejus sententia de anima. Cum enim

animam in communi definisset, incipit distinguere potentias ejus, et dicit quod « potentiae animae sunt vegetativum, sensitivum, appetitivum, motivum secundum locum, et intellectivum » (de Anima, 2, text. comm. 27). Et quod intellectivum sit intellectus patet per id quod postea subdit, divisionem explanans: « Aliis autem intelleetivum et intellectus, ut hominibus » (text. comm. 29). Vult ergo quod intellectus sit potentia animae quae est actus corporis. Et quod hujus animae potentiam dixerit intellectum, et iterum quod supra definitio animae sit omnibus praedictis partibus communis, patet per id quod concludit: « Manifestum igitur est quod eodem modo una utique erit ratio animae et figurae; neque enim ibi figura est praeter triangulum et figuras quae consequenter sunt; neque hic anima praeter praedictas est » (text. comm. 29). Non est ergo quaerenda alia anima praeter praedictas, quibus communis est animae definitio supraposita. Neque plus de intellectu intentionem (1) facit Aristoteles in hoc secundo (2), nisi quod postmodum subdit, quod ostendit « ultimam et minimam esse ratiocinationem et intellectum », quia scilicet in paucioribus est, ut per sequentia apparet.

Sed, quia magna differentia est, quantum ad modum operandi, inter intellectum et imaginationem, subdit quod « de speculativo intellectu alia ratio est »; reservat enim hoc inquirendum usque ad tertium. Et ne quis dicat, sicut Averrhoes perverse exponit, quod ideo dicit Aristoteles quod de intellectu speculativo est alia ratio, quia intellectus neque est anima neque pars animae, statim hoc excluditur in principio tertii, ubi resumit de intellectu tractatum; dicit enim: « De parte autem animae qua cognoscit anima et sapit ». Nec debet aliquis

(1) *Intentionem*, seu potius *mentionem*.

(2) *In hoc secundo*, i. e. in hoc secundo libro *de Anima*.

dicere quod hoc dicatur solum secundum quod intellectus possibilis dividitur contra agentem, sicut aliqui somniant; hoc enim dictum est antequam Aristoteles probet intellectum possibilem et agentem; unde intellectum dicit hic partem in communi, secundum quod continet et agentem et possibilem, sicut supra, in secundo, manifeste distinxit intellectum contra alias partes animae, ut jam dictum est.

Est autem consideranda mirabilis diligentia et ordo in processu Aristotelis. Ab his enim incipit, in tertio, tractare de intellectu, quae in secundo reliquerat indeterminata circa intellectum. Duo autem supra reliquerat indeterminata circa intellectum. — Primo quidem, utrum intellectus ab aliis partibus animae separatur ratione solum aut etiam loco; quod quidem indeterminatum dimisit, cum dixit: « De intellectu autem et perspectiva potentia nihil adhuc manifestum est ». Et hanc positionem primo resumit, cum dicit: « Sive separabili existente (scilicet ab aliis animae partibus), sive non separabili secundum magnitudinem, sed secundum rationem »; pro eodem enim accipit hic « separabile secundum magnitudinem » pro quo supra dixerat « separabile loco ». — Secundo indeterminatum reliquerat de differentia intellectus ad alias animae partes, cum postmodum dixit: « De speculativo autem intellectu alia ratio est »; et hoc statim quaerit, cum dicit: « Considerandum quam habet differentiam ». Talem enim intendit assignare quae possit stare cum utroque praemissorum, sive sit separabilis anima magnitudine seu loco ab aliis partibus, sive non; quod ipse modus loquendi satis indicat. Considerandum enim dicit quod habet intellectus differentiam ad alias animae partes, sive sit separabilis ab eis magnitudine seu loco, id est subjecto, sive non, sed ratione tantum. Unde manifestum est quod non intendit hanc differentiam ostendere, quod sit sub-

stantia a corpore separata secundum esse (hoc enim non posset salvari cum utroque praedictorum), sed intendit assignare differentiam quantum ad modum operandi; unde subdit: « Et quomodo sit quidem intelligere ipsum ».

Sic igitur, per ea quae ex verbis Aristotelis accipere possumus, usque huc manifestum est quod ipse voluit intellectum esse partem animae quae est actus corporis physici.

Sed, quia ex quibusdam verbis consequentibus Averrhoes accipere voluit intentionem Aristotelis fuisse quod intellectus non sit anima quae est actus corporis, aut pars talis animae, ideo etiam diligentius ejus verba sequentia consideranda sunt. Statim igitur, post quaestionem motam de differentia intellectus et sensus, inquirit secundum quid intellectus sit similis sensui et secundum quid ab eo differat. Duo enim supra de sensu terminaverat, scilicet quod sensus est in potentia ad sensibilia et quod sensus patitur et corrumpitur ab excellentiis sensibilium. Hoc ergo est quod quaerit Aristoteles, dicens: « Si igitur est intelligere sicut sentire aut pati aliquid, utique erit ab intelligibili, ut scilicet sic corrumpatur intellectus ab excellenti intelligibili sicut sensus ab excellenti sensibili, aut aliquid hujusmodi alterum », id est an intelligere est aliquid hujus simile, scilicet ei quod est sentire, alterum tamen quantum ad hoc, scilicet quod non sit passibile. Huic igitur quaestioni statim respondet, et concludit, non ex praecedentibus, sed ex sequentibus, quae tamen ex praecedentibus manifestantur, quod hanc partem animae oportet esse impassibilem, ut non corrumpatur sicut sensus. Est tamen quaedam alia passio ejus, secundum quod intelligere communi modo pati dicitur. In hoc ergo differt a sensu. Sed consequenter ostendit in quo cum sensu conveniat, quia scilicet oportet hujusmodi par-

tem esse susceptivam speciei intelligibilis, et quod sit in potentia ad hujusmodi speciem, et quod non sit hoc in actu secundum suam naturam, sicut et de sensu supra dictum est quod est in potentia ad sensibilia et non in actu. Et ex hoc concludit quod oportet se sic habere intellectum ad intelligibilia sicut sensum ad sensibilia. Hoc autem induxit ad excludendum opinionem Empedoclis et aliorum antiquorum, qui posuerunt quod cognoscens est de natura cogniti, utpote quod terram terra cognoscimus, aqua aquam. Aristoteles autem supra ostendit hoc non esse verum in sensu, quia sensitivum, non actu, sed potentia, est ea quae sentit; et idem hic dicit de intellectu. Est autem differentia inter sensum et intellectum, quia sensus non est cognoscitivus omnium, sed visus coloris tantum, auditus sonorum, et sic de aliis; intellectus autem est simpliciter cognoscitivus omnium. Dicebant autem antiqui philosophi, existimantes quod cognoscens deberet habere naturam cogniti, quod animam, ad hoc quod cognoscat omnia, necesse est ex principiis omnium esse commixtam.

Quia vero Aristoteles jam probavit de intellectu, per similitudinem sensus, quod non est actu id quod cognoscit, sed potentia tantum, concludit e contrario quod necesse est intellectum, quia cognoscit omnia, esse immixtum, id est non compositum ex omnibus, sicut Empedocles ponebat. Et ad hoc inducit testimonium Anaxagorae, non tamen de hoc eodem intellectu loquentis, sed de intellectu qui movet omnia. Sicut ergo Anaxagoras dixit illum intellectum esse immixtum, ut imperet movendo et segregando, sic nos possumus dicere de intellectu humano quod oportet eum esse immixtum, ad hoc ut cognoscat omnia: et hoc probat consequenter et habetur sic sequens littera in graeco: « Intus enim apparens prohibet extraneum et obstruit » (de A-

nima, 3, text. comm. 4); quod potest intelligi ex simili in visu; si enim esset aliquis color intrinsecus pupillae, ille color interior prohiberet videri extraneum colorem, et quodammodo obstrueret oculum ne videret alia. Similiter, si aliqua natura rerum quas intellectus cognoscit, puta terra vel aqua aut calidum et frigidum et aliquid hujusmodi, esset intrinseca intellectui, illa natura intrinseca intellectui impediret ipsum, et quodammodo obstrueret ne alia cognosceret. Quia ergo omnia cognoscit, concludit quod non contingit ipsum habere aliquam naturam determinatam ex naturis sensibilibus quas cognoscit, sed hanc solam naturam habet quod sit possibilis, id est in potentia ad ea quae intelliguntur quantum est de sua natura; sed fit actu illa dum ea intelligit in actu, sicut sensus in actu fit sensibile in actu, ut supra (de Anima, 2) dixerat. Concludit ergo quod intellectus, antequam intelligat in actu, nihil est actu eorum quae sunt; quod est contrarium his quae antiqui dicebant, scilicet quod est actu omnia.

Et quia fecerat mentionem de dicto Anaxagorae loquentis de intellectu qui imperat omnibus, ne crederetur de hoc intellectu hoc conclusisse, utitur tali modo loquendi: « Vocatur itaque animae intellectus; dico autem intellectum, quo opinatur et intelligit anima, nihil esse actu eorum quae sunt ante intelligere »; ex quo duo apparent: Primo quidem, quod non loquitur hic de intellectu qui sit aliqua substantia separata, sed de intellectu quem supra dixit potentiam et partem animae, quo anima intelligit; secundo, quod supra probavit, scilicet quod intellectus non habet naturam aliquam determinatam in actu; nondum autem probavit quod non sit virtus in corpore, ut Averrhoes dicit; sed hoc statim concludit ex praemissis; nam sequitur: « Unde neque misceri est rationabile ipsum corpori ». Et

hoc secundum probat per primum quod supra probavit, scilicet quod intellectus non habet in actu aliquam de naturis rerum sensibilium. Ex quo patet quod non miscetur corpori; quia, si misceretur corpori, haberet aliquam de naturis corporeis; et hoc est quod subdit: « Qualis enim utique aliquis fiet, aut calidus aut frigidus, si organum aliquod erit, sicut sensitivo, ei; » sensus enim proportionatur suo organo, et trahitur quodammodo ad suam naturam; unde etiam secundum immutationem organi immutatur operatio sensus. Sic ergo intelligitur istud non misceri corpori, quia non habet organum sicut sensus. Et quod intellectus animae non habeat organum, manifestat per dictum quorundam, qui dixerunt quod anima est locus specierum, accipientes large locum pro omni receptivo, more platonico; nisi quod esse specierum locum non convenit toti animae, sed solum intellectivae; sensitiva enim pars non recipit in se species, sed in organo; pars autem intellectiva non recipit eas in organo, sed tantum in seipsa; item non sic est locus specierum quod habeat eas in actu, sed in potentia tantum.

Quia igitur jam ostendit quid conveniat intellectui ex similitudine sensus, redit ad primum quod dixerat, quod oportet partem intellectivam esse passibilem; et sic admirabili subtilitate ex ipsa similitudine sensus concludit dissimilitudinem. Ostendit ergo consequenter quod non similiter sit passibilis sensus et intellectus, per hoc quod sensus corrumpitur ab excellenti sensibili, non autem intellectus ab excellenti intelligibili. Et hujus causam assignat ex supra probatis, quia sensitivum non est sine corpore, sed intellectus est separatus. Hoc autem ultimum verbum maxime assumunt ad sui erroris fulcimentum, volentes per hoc dicere quod intellectus neque sit anima, neque pars animae, sed quaedam substantia separata; sed cito obliviscuntur ejus

quod paulo supra Aristoteles dixit. Sicut enim hic dicitur quod sensitivum non est sine corpore et intellectus est separatus, sic supra dixit quod intellectus fieret qualis, aut calidus aut frigidus, si aliquod organum erit ei, sicut sensitivo. Ea igitur ratione, hic dicit quod sensitivum non est sine corpore, intellectus autem est separatus, quia sensus habet organum, non autem intellectus.

Manifestissime igitur apparet, absque omni dubitatione, ex verbis Aristotelis, hanc fuisse ejus sententiam de intellectu possibili, quod intellectus sit aliquid animae quae est actus corporis, ita tamen quod intellectus animae non habeat aliquod organum corporale, sicut habent caeterae potentiae animae.

Quomodo autem hoc esse possit quod anima sit forma corporis, et aliqua virtus animae non sit corporis virtus, non difficile est intelligere, si quis etiam in aliis rebus consideret. Videmus enim in multis quod aliqua forma est actus corporis ex elementis commixti, et tamen habet aliquam virtutem quae non est virtus alicujus elementi, sed competit tali formae ex alio principio, puta corpore caelesti; sicut quod magnes habet virtutem attrahendi ferrum, et jaspis restringendi sanguinem; et paulatim videmus quod formae quae sunt nobiliores habent aliquas virtutes magis ac magis supergredientes materiam; unde ultima formarum, quae est anima humana, habet virtutem totaliter supergredientem materiam corporalem, scilicet intellectum. Sic ergo intellectus separatus est, quia non est virtus in corpore, sed est virtus in anima; anima autem est actus corporis. Nec dicimus quod anima, in qua est intellectus, sic excedat materiam corporalem quod non habeat esse in corpore; sed quod intellectus, quem Aristoteles dicit potentiam animae, non est actus corporis. Neque enim anima est actus

corporis mediantibus suis potentiis, sed anima per seipsam est actus corporis dans esse corpori specificum; aliquae autem potentiae ejus sunt actus partium quarumdam corporis, perficientes ipsas ad aliquas operationes. Sic ergo potentia quae est intellectus nullius partium corporis actus est, quia ejus operatio non fit per organum corporale. Et, ne alicui videatur quod hoc ex nostro sensu dicamus praeter Aristotelis intentionem, inducenda sunt verba Aristotelis expresse hoc dicentis. Quaerit enim (Physic., 2) usque ad quantum oporteat cognoscere speciem et quod quid est; non enim omnem formam considerare pertinet ad physicum; et solvit subdens: « Aut quemadmodum medicus nervum et faber aes usquequo », id est usque ad aliquem terminum; et usque ad quem terminum ostendit, subdens: « Cujus enim causa unumquodque », quasi dicat: In tantum medicus considerat nervum in quantum pertinet ad sanitatem, propter quam nervum medicus considerat; et similiter faber aes, propter artificium: et quia physicus considerat formam in quantum est in materia (sic enim est forma corporis mobilis), similiter accipiendum est quod naturalis in tantum considerat formam in quantum est in materia. Terminus ergo considerationis physici de formis est in formis quae sunt in materia quodammodo, et alio modo non sunt in materia; istae enim formae sunt in confinio formarum separatarum et immaterialium; unde subdit: « Et circa hoc (scilicet est consideratio naturalis) de formis quae sunt separatae quidem, species autem in materia ». Quae autem sint istae formae ostendit, subdens: « Homo enim hominem generat ex materia, et sol ». Forma ergo hominis est in materia, et est separata: in materia quidem, secundum esse quod dat corpori (sic enim est causa generationis); separata autem, secundum virtutem quae est propria

homini, scilicet secundum intellectum. Non est ergo impossibile quod aliqua forma sit in materia et virtus ejus sit separata, sicut expositum est de intellectu.

Adhuc autem alio modo procedunt ad ostendendum quod sententia fuerit Aristotelis quod intellectus non sit in anima vel pars animae quae unitur corpori ut forma. Dicit enim Aristoteles, in pluribus locis, intellectum esse perpetuum et incorruptibilem, sicut patet in secundo de Anima, ubi dixit « hoc solum contingere separari, sicut perpetuum a corruptibili », et in primo, ubi dixit quod « intellectus videtur esse substantia quaedam et non corrumpi », et in tertio. ubi dixit: « Separatus autem est solum hoc quod vere est, et hoc solum immortale et perpetuum est »; quamvis hoc ultimum quidam non exponant de intellectu possibili, sed de intellectu agente. Ex quibus omnibus apparet quod Aristoteles voluit intellectum esse aliquid incorruptibile. Videtur autem quod nihil incorruptibile possit esse forma corporis corruptibilis; non enim est accidentale formae, sed per se ei convenit esse in materia; alioquin ex materia et forma fieret unum per accidens; nihil autem potest esse sine eo quod inest ei per se; ergo forma corporis non potest esse sine corpore. Si ergo corpus sit corruptibile, necesse sequeretur formam corporis corruptibilem esse. Praeterea, formae separatae a materia et formae quae sunt in materia non sunt eaedem specie, ut probatur in septimo Metaphysicorum. Multo ergo minus una et eadem forma numero potest nunc esse sine corpore et esse nunc in corpore. Destructo ergo corpore, vel destruitur forma corporis vel transit ad aliud corpus. Si ergo intellectus est forma corporis, videtur ex necessitate sequi quod intellectus sit corruptibilis.

Est autem sciendum quod ratio haec plurimos

movit. Nam Gregorius nyssenus imponit Aristoteli e contrario quod, quia ponit animam esse formam corporis, posuerit eam esse corruptibilem. Quidam vero posuerunt propter hoc animam transire de corpore in corpus. Quidam etiam posuerunt quod anima haberet corpus quoddam incorruptibile, a quo nunquam separaretur. Et ideo ostendendum est, per verba Aristotelis, quod sic posuit intellectivam animam esse formam corporis quod tamen posuit eam incorruptibilem (1). In undecimo enim Metaphysicorum, postquam ostenderat quod formae non sunt ante materias, quia, quando sanatur homo tunc est sanitas, et figura aeneae spherae simul est cum figura aenea, consequenter inquirit utrum aliqua forma remaneat post materiam, et dicit sic (secundum intellectum Boetii): « Si vero aliquid posterius remaneat, scilicet praeter materiam, considerandum est. In quibusdam enim nihil prohibet ut, si anima hujusmodi est, non omnis, sed intellectus; omnium enim impossibile est fortasse ». Patet ergo quod animam, quae est forma quantum ad intellectivam partem, dicit nihil prohibere remanere post corpus, et tamen ante corpus non fuisse. Cum enim absolute dixisset quod causae moventes sunt ante, non autem causae formales, non quaesivit utrum aliqua forma esset ante materiam, sed utrum aliqua forma remaneret post materiam; et dicit hoc nihil prohibere de forma quae est anima, quantum ad intellectivam partem.

Cum igitur, secundum praemissa Aristotelis verba haec forma quae est anima post corpus remaneat, non tota, sed intellectus, considerandum restat quare magis anima secundum partem intellectivam post corpus remaneat quam secundum alias partes et quam aliae formae post suas materias; cujus quidem

(1) *Sic posuit... quod tamen posuit...* i. e. ita posuit... ut tamen posuerit...

rationem ex ipsis Aristotelis verbis assumere oportet. Dicit enim (de Anima, 3): « Separatum autem est solum hoc quod vere est, et hoc solum immortale et perpetuum est ». Hanc igitur rationem assignare videtur; quia hoc solum immortale et perpetuum esse videtur, hoc solum est separatum.

Sed de quo intellectu hic loquatur dubium esse potest, quibusdam dicentibus quod loquitur de intellectu possibili, quibusdam quod de agente; quorum utrumque apparet esse falsum, si diligenter verba Aristotelis considerentur. Nam de utroque dixerat Aristoteles « ipsum separatum »; restat igitur quod intelligatur de tota intellectiva parte, quae quidem separata dicitur, quia non est ei aliquod organum, sicut ex verbis Aristotelis patet. Dixerat autem Aristoteles (de Anima, 1) quod, si est aliquid animae operum aut passionum proprium ipsius, contingit utique ipsam separari; si vero nullum est proprium ipsius, non utique erit separabilis, cujus quidem communis ratio talis est: — Quia enim unumquodque operatur inquantum est ens, eo modo unicuique competit operari quo sibi convenit esse. Formae igitur quae nullam operationem habent sine conjunctione suae materiae, ipsae non operantur, sed compositum est quod operatur per formam. Unde hujusmodi formae ipsae quidem proprie loquendo non sunt, sed eis aliquid est (1). Sicut enim calor non calefacit, sed calidum, ita etiam calor non est per se calidum proprie loquendo, sed calidum est per calorem; propter quod Aristoteles dicit (Metaphys., 10) quod de accidentibus non vere dicitur quod sunt entia, sed magis quod sunt entis; et similis ratio est de formis substantialibus, quae nullam operationem habent absque communicatione materiae, hoc excepto quod hujus formae est principium essendi substantialiter. Forma igitur quae habet ope-

(1) *Eis aliquid est*, i. e. aliquid est per eas.

rationem secundum aliquam sui potentiam vel virtutem absque communicatione suae materiae, ipsa est quae habet esse; nec est per esse compositi tantum, sicut aliae formae; sed magis compositum est per esse ejus. Et ideo, destructo composito, destruitur illa forma quae est per esse compositi, non autem oportet quod destruatur ad compositi destructionem illa forma per cujus esse est compositum, et non ipsa per esse compositi.

Si quis autem contra hoc objiciat quod Aristoteles dicit (de Anima, 1) quod « intelligere et amare et odire non sunt illius passiones (idest animae), sed hujus habentis illud, secundum quod illud habet; quare, et hoc corrupto, neque memoratur neque amat; non enim illius erant, sed communis ut dictum est », patet responsio per dictum Themistii hoc exponentis, qui dicit: « Nunc dubitanti magis quam docenti assimilatur Aristoteles ». Nondum enim destruxerat opinionem dicentium non differre intellectum et sensum; unde in toto illo capitulo loquitur de intellectu sicut de sensu. Quod patet praecipue ubi probat intellectum esse incorruptibilem per exemplum sensus qui non corrumpitur ex senectute. Unde et per totum sub conditione et sub dubio loquitur sicut inquirens, semper conjungens ea quae sunt intellectus his quae sunt sensus; quod praecipue apparet ex eo quod in principio solutionis dicit: « Si enim et quam maxime gaudere aut dolere aut intelligere motus sunt, et unumquodque moveri aliquid » (1). Si quis autem pertinaciter dicere vellet quod Aristoteles loquitur ibi determinando, adhuc restat responsio, quia intelligere dicitur esse actus conjuncti, non per se, sed per accidens, in-

(1) *Et unumquodque moveri aliquid,* i. e. in unoquoque est aliquid quod movetur ab anima, ut cor fervet in ira et contrahitur in tristitia. — Cf. S. Thom. Comm. in 1, de Anima, lect. 10.

quantum scilicet ejus objectum, quod est phantasma, est in organo corporali, non quod iste actus per organum corporale exerceatur.

Si quis autem quaerat ulterius: si intellectus sine phantasmate non intelligit, quomodo ergo habebit operationem intellectualem, postquam fuerit anima a corpore separata, scire debet qui haec objicit, quod istam quaestionem solvere non pertinet ad naturalem (1). Unde Aristoteles (Physic. 2) dicit, de anima loquens: « Quomodo autem separabilis haec se habeat, et quid sit, philosophiae primae opus est determinare. Æstimandum est enim quod alterum modum intelligendi habebit anima separata quam habeat conjuncta », similem scilicet aliis substantiis separatis. Unde non sine causa Aristoteles quaerit (de Anima, 3) utrum intellectus, non separatus a magnitudine, intelligat aliquid separatum; per quod dat intelligere quod aliquid poterit intelligere separatus, quod non potest non separatus. In quibus etiam verbis valde notandum est quod supra utrumque intellectum, scilicet possibilem et agentem, dixit separatum; hic tamen dicit eum non separatum. Est enim separatus, inquantum non est actus organi, non separatus vero, inquantum pars sive potentia animae quae est actus corporis, sicut supra dictum est. Hujusmodi autem quaestiones certissime colligi potest Aristotelem solvisse in his libris quos patet eum scripsisse de substantiis separatis, ex his quae dicit in principio duodecimi Metaphysicorum: quos etiam libros vidimus numero quatuordecim (esse), licet nondum translatos in lingua nostra (2).

Secundum hoc igitur patet quod rationes in contrarium necessitatem non habent.

(1) *Ad naturalem*, supple *philosophum*.

(2) *Nondum translatos in lingua nostra.* — Intellige quod duo ex his quatuordecim libris nondum erant translati.

Essentiale est enim animae quod corpori uniatur; sed hoc impeditur per accidens, non ex parte sua, sed ex parte corporis quod corrumpitur; sicut per se competit levi esse sursum, et hoc est levi esse ut sit sursum, ut Aristoteles dicit (Physic., 8); contingit tamen propter aliquod impedimentum, quod non sit sursum.

Ex hoc etiam patet solutio alterius rationis. Sicut enim quod habet naturam ut sit sursum et quod non habet naturam ut sit sursum specie differunt, et tamen idem numero et specie est quod habet naturam ut sit sursum, licet quandoque sit sursum et quandoque non sit sursum propter aliquod impedimentum, ita differunt specie duae formae quarum una habet naturam ut uniatur corpori, alia vero non; sed tamen unum et idem numero et specie esse potest habens naturam ut uniatur corpori, licet quandoque actu sit unitum, quandoque non actu unitum propter aliquod impedimentum.

Adhuc autem ad sui erroris fulcimentum assumunt quod Aristoteles dicit in libro de Generatione Animalium, scilicet intellectum solum de foris advenire, et divinum esse solum. Nulla autem forma quae est actus materiae advenit materiae de foris, sed educitur de potentia materiae. Intellectus igitur non est forma corporis.

Objiciunt etiam quod omnis forma corporis mixti causatur ex elementis; unde, si intellectus esset forma corporis humani, non esset ab extrinseco, sed esset ab elementis causatus.

Objiciunt ulterius contra hoc quia sequeretur quod etiam vegetativum et sensitivum esset ab extrinseco; quod est contra Aristotelem, praecipue si esset una substantia animae cujus potentiae essent vegetativum et sensitivum et intellectivum, cum intellectus sit ab extrinseco, secundum Aristotelem.

Horum autem solutio in promptu apparet, secundum praemissa.

Cum enim dicitur quod omnis forma educitur de potentia materiae, educi de potentia materiae est duobus modis: Primo modo, formam dependere a materia secundum esse et operari; alio modo, praeexistere formae. Si enim hoc nihil aliud sit quam materiam praeexistere, considerandum videtur quid sit formam de potentia materiae educi. Si enim hoc nihil aliud sit quam materiam praeexistere in potentia ad formam, nihil prohibet sic dicere materiam corporalem praeexistere in potentia ad animam intellectivam; unde Aristoteles, in libro de Generatione Animalium (2, c. 3), dicit: « Animam igitur vegetabilem in seminibus et conceptibus, scilicet nondum separatis, haberi potentia statuendum est, non actu, priusquam, eo modo quo conceptus qui jam separantur, cibum trahant et officio ejus animae fungantur: principio enim haec omnia vita stirpis vivere videntur. De anima quoque sensuali pari modo dicendum est, atque etiam de intellectuali. Omnes enim potentia prius haberi quam actu necesse est », ut nunquam secundum eam rationem sit in potentia secundum quam rationem convenit sibi esse actu. Jam enim ostensum est quod aliis formis, quae non habent operationem aliquem absque communicatione materiae, convenit sic esse actu ut magis ipsae sint quibus composita sunt (1) et quodammodo compositis coexistentes, quam ipsae suum esse habeant; unde, sicut totum esse earum est in concretione ad materiam, ita totaliter educi dicuntur de potentia materiae. Anima autem intellectiva cum habeat operationem sine corpore, non est esse suum solum in concretione ad materiam, unde non potest dici quod educatur de materia, sed magis quod est

(1) *Magis sint ipsae quibus composita sunt.* — Sensus est: Ut ipsae formae sint potius formae per quas composita existant et sint potius coexistentes compositis quam habentes esse proprium.

a principio extrinseco; et hoc ex verbis Aristotelis apparet: « Relinquitur autem intellectum solum de foris advenire, et divinum esse solum » et causam assignat dicens: « Nihil enim ipsius operationi communicat corporalis operatio ».

Miror autem unde secunda objectio processerit, scilicet quod, si intellectiva anima esset forma corporis mixti, causaretur ex commixtione elementorum, cum nulla anima ex commixtione elementorum causetur. Dicit enim Aristoteles immediate post verba praemissa: « Sed enim omnis animae sive virtus sive potentia corpus aliud (1) participare videtur, idque magis divinum quam ea quae elementa appellantur; verum, prout nobilitate ignobilitateve animae inter se differunt, ita et natura ejus corporis differt. Inest enim in semine omnium quod facit ut foecunda sint semina, videlicet quod calor vocatur; idque non ignis, non talis facultas aliqua est, sed spiritus, qui in semine spumosoque corpore continetur, et natura quae in eo spiritu est proportione respondens elemento stellarum ». Ergo ex mixtione elementorum nedum intellectus, sed nec anima vegetativa producitur.

Quod vero tertio objicitur, quod sequeretur sensitivum et vegetativum esse ab extrinseco, non est ad propositum. Jam enim patet, ex verbis Aristotelis, quod ipse hoc indeterminatum reliquit utrum intellectus differat ab aliis partibus animae subjecto et loco, ut Plato dixit, vel ratione tantum. Si vero detur quod sint idem subjecto, sicut verius est, nec ad hoc inconveniens sequitur. Dicit enim Aristoteles (de Anima, 2, text. comm. 32) quod « similiter se habent ei quod de figuris et quae secundum animam sunt. Semper enim, in eo quod est consequenter, est in potentia quod prius est, et in figuris et in animatis, ut in tetragono quidem trigo-

(1) *Aliud,* i. e. aliud ac corpus mixtum.

num est, in sensitivo autem vegetativum ». Similiter autem idem subjecto est etiam intellectivum; quod ipse sub dubio reliquit. Similiter dicendum esset quod vegetativum et sensitivum sunt in intellectivo, ut trigonum et tetragonum in pentagono. Est autem tetragonum quidem a trigono simpliciter alia figura secundum speciem, non autem a trigono quod est potentia in ipso; sicut nec quaternarius a ternario quae est pars ipsius, sed a ternario qui est seorsum existens; et, si contingeret diversas figuras a diversis agentibus produci, trigonum quidem seorsum a tetragono existens haberet aliam causam producentem quam tetragonum, sicut et habet aliam speciem; sed trigonum quod inest tetragono haberet eamdem causam producentem. Sic igitur vegetativum quidem, seorsum a sensitivo existens, alia species animae est et aliam causam productivam habet; eadem tamen causa productiva est sensitivi et vegetativi quod inest sensitivo. Si ergo sic dicatur quod vegetativum et sensitivum quod inest intellectivo, est a causa extrinseca a qua est intellectivum, nullum inconveniens sequitur. Non enim inconveniens est effectum superioris agentis habere virtutem quam habet effectus inferioris agentis, et adhuc amplius: unde etiam anima intellectiva, quamvis sit ab exteriori agente, habet tamen virtutes quas habent anima vegetativa et sensitiva, quae sunt ab inferioribus agentibus.

Sic igitur, diligenter consideratis fere omnibus verbis Aristotelis quae de intellectu humano dixit, apparet eum hujus fuisse sententiae quod anima humana sit actus corporis, et quod ejus pars sive potentia sit intellectus possibilis.

Nunc autem considerare oportet quid alii peripatetici de hoc ipso senserunt; et accipiamus primo verba Themistii in commento de Anima (l. 3, c. 23 et seqq.), ubi sic dicit: (1): « Intellectus iste,

(1) Hunc et sequentem Themistii locum, secundum vete-

quem dicimus in potentia, magis est animae connaturalis, scilicet quam agens; dico autem non (omni)

rem versionem, qua usus est S. Thomas, a B. M. de Rubeis restitutam, in nostro textu admisimus. Sed recentiorem Hermolai Barbari interpretationem, quam omnes ante B. M. de Rubeis editores in textum invexerant, in notis servamus:

« Duas ergo differentias esse humani animi necesse est, intellectum potentiae, et intellectum agentem; hic priorem illum quasi adortus amplexusque primum quasi educit in lucem e tenebris et in actu constituit; deinde habitum in eo quemdam efformat, in quo universales rerum notiones et scientiae collocantur. Nam, quemadmodum neque rude saxum neque impolitum aes, quorum alterum domus potentia est, alterum statua, aut hoc accipere formam domus potest, aut illud statuae, nisi ars materias illas quae ad domum et statuam comparatae sunt fingat et formam artificiosam imponat atque ita demum consistat domus et statua, ita intellectum potentiae ab altero intellectu perfici oportet, qui, quod ipse perfectus est et in actu semper nulli potentiae affinis consorsve, praeparationem illam intellectui ad intelligendum adjunctam, ad instar artis, excitet excolatque habitum et scientiam rerum absolvat. Atque hic intellectus separatus et impatibilis impermixtusque est. Intellectus autem potestatis, quamvis eadem fere qua intellectus agens dignitate auctoritateque polleat, quia tamen aliquando conjunctior addictiorque humanae animae est, videtur societate hac nobilitati suae non nihil dispendii detrimentique facere. Quemadmodum itaque lumen cum oculos et colores accipit, non modo visui, sed coloribus etiam actum praebet, ita intellectus agens, cum intellectum potentiae agitat non solum intellectui actum ministrat, sed et res quae potentia intellectae sunt facit ut in eo intellectae sint actu; atque hae sunt formae materiales et notiones communes de singularibus sensibilibus collectae ». Et post pauca subdit: « Qualis est ergo artis ad suam materiam comparatio, talis est intellectus agentis ad intellectum potentiae probanda. Item, hic omnia facit, ille fit omnia; ex quo sequitur ut in nostra potestate sit intelligere et speculari cum volumus, quia intellectus agens non quemadmodum ars seorsum a sua materia est, sed totus intellectui potentiae intextus immersusque habetur. Finge excusorem in aere aut in ferro esse, non extrinsecus, nonne pervadet penetrabitque in materiam universam? Eodem modo intellectus agens, intellectui potestatis assistens, unus cum illo redditur, propterea quod una res est, quae ex materia et forma consistit, et tamen permixtio haec rationes duas habet ». Et, quibusdam

animae, sed solum humanae. Et, sicut lumen, potentia visui et potentia coloribus adveniens, actu quidem visum facit et actu colores, ita et intellectus iste qui actu non solum ipsum intellectum facit actu, sed etiam potentia intelligibilia (actu) intelli-

interpositis subdit: « Nos igitur utriusque intellectus copulatio sumus. Si ergo ita habent omnia quae ex actu et potentia conciliantur, ut in his aliud sit ipsa res, aliud essentia, sequitur ut aliud ego sim, aliud essentia mea, ita ut ego sim is qui ex actu et potestate constituor, essentia mea sit solus actus tantum. Quamobrem eadem quae considero, haec etiam scribo et litteris mando. Scribit vero intellectus, qui ex potestate componitur; scribit, inquam, non tamen quatenus ex potestate constat, sed quatenus intellectus agens est, quia illinc quasi omnis actio derivatur et ducitur ». Et post pauca adhuc manifestius subdit: « Ut ergo redeamus unde discessimus, quemadmodum aliud est animal, aliud suum animali esse, et quemadmodum suum animali esse ab ipsa dependet animalis anima, ita aliud ego sum, aliud mihi esse et mea essentia. Haec autem ab anima provenit: non quidem sensuali, quippe quae tamquam materia intellectus potentiae habeatur; neque item ab ipso intellectu potentiae, ut qui pro materia intellectus agentis sit; restat igitur ut ab intellectu agente tantum essentiam eam proficisci ac pendere dicatur. Solus enim intellectus agens proprie et maxime censendus est forma, imo vero forma formarum; inferiora autem caetera, modo subjectorum loco, modo formarum, habentur. Sane ordo naturae et processus hic est ut respectu inferiorum superioribus vice formarum utatur, respectu superiorum inferioribus loco materiae. Summam vero et supremam formarum intellectum agentem constituit, quae, simul atque progressa est, receptui canit, in eoque finem, quasi extremam manum imponit, utpote quae nullam formam superiorem aut nobiliorem haberet, cui loco materiae subjiceret intellectum agentem. Quamobrem nos proprie animus et intellectus sumus ». Et postea, reprobans quorumdam opinionem, dicit: « Cum enim statuisset Aristoteles in omni natura alterum pro materia haberi, alterum pro forma movente perficienteque, necesse, inquit, est easdem differentias in anima reperiri, et talem aliquem intellectum adesse, qui pars animae rationalis praestantissima sit ». Et post pauca etiam subdit. « Ex eisdem verbis illud subinde colligi confirmarique cupio Aristotelem opinatum fuisse intellectum agentem aut aliquid nostri esse aut plane ipsos ».

gibilia constituit ». Et post pauca concludit: « Quam igitur rationem habet ars ad materiam, hanc et intellectus factivus ad eum qui in potentia. Propter quod etiam in promptu nobis est intelligere, quando volumus. Non enim est ars materiae inferioris sed inexistit toti in potentia intellectui qui (factivus est) ac si utique aedificator lignis.... non ab extrinseco existeret, per totum autem ipsum penetrare potens erit. Sic etiam et qui scilicet actu intellectus, intellectui potentia superveniens, unum facit cum ipso. Et post pauca concludit: « Nos igitur sumus ut quod potentia; intellectus autem, qui actu; sic quidem, in compositis omnibus ex eo quod potentia et ex eo quod actu. Aliud est *hic*, aliud est *huic*; aliud utique erit *ego*, et aliud *mihi esse*. Et consequenter quidem est compositus intellectus ex potentia et actu. Scribit autem, non qua potentia, sed qua actu; operari enim sibi inde derivatur ». Et post pauca adhuc manifestius sic: « Igitur est aliud *est animal* et aliud *animali esse*. *Animali esse* est ab anima animalis. Sic et aliud *qui ego* et aliud *esse mihi*. *Esse* autem *mihi* est ab anima, et habetur, et non (ab) omni; non enim a sensitiva, materia enim erat phantasiae; neque rursum a phantasia, materia enim erat potentia intellectus: neque ab eo quod est potentia intellectus, materia enim erat factivi (intellectus). A solo igitur factivo est *mihi esse*. » Et post pauca subdit: « Cum respondisset (scilicet Aristoteles) in omni autem natura hoc quidem ut materiam esse, hoc autem quod materiam movet aut perficit, necesse ait et in anima existere has differentias, et esse hunc aliquem talem intellectum in anima fieri, et hunc talem in anima facere; et usque ad hanc progressa natura cessavit. Nos itaque sumus factivus intellectus ». Et postea, reprobans quorumdam opinionem dicit « in anima esse talem intellectum, et animae humanae velut quamdam partem honoratissimam ».

Et post pauca dicit: « Ex eadem littera hoc convenit confirmare quod putat (scilicet Aristoteles) aut nostri aliquid esse activum intellectum aut nos ». Patet igitur, ex praemissis verbis Themistii, quod non solum intellectum possibilem, sed etiam agentem partem animae humanae esse dicit, et Aristotelem hoc sensisse; et iterum quod homo est id quod est, non ex anima sensitiva, ut quidam mentiuntur, sed ex parte intellectiva et principaliori.

Et Theophrasti quidem libros non vidi, sed ejus verba introduxit Themistius in Commento de Anima quae sunt talia, sic dicens (1): « Melius est autem Theophrasti proponere dicta de intellectu potentia et de eo qui actu. De eo igitur qui potentia haec ait: « Intellectus autem qualiter a foris existens » et tamquam superpositus, et tamen connaturalis? » Et quia natura ipsius habet quidem naturaliter » esse, scilicet actum et potentia omnia, bene finit » et superius. Non enim sic accipiendum est ut » neque sit ipse (hoc litigiosum est enim), sed » ut quamdam potentiam, sicut etiam in materia-

(1) Secundum Hermolai Barbari interpretationem: « Plane facturum hoc loco me operae pretium arbitror, si verba Theophrasti de intellectu potestatis et agente praetexero. De intellectu itaque potestatis haec dicit: « Cum intellectus inquit homini extrinsecus accedat, cumque tamquam appositus invectusque sit, quaeritur quemadmodum congenitus nobis dicatur, demum quaenam conformatio naturave ejus sit. Certe id quod dicitur, nihil actu esse intellectum, sed potestate omnia, recte hactenus dicitur, quatenus et in sensu; non tamen usque eo ad unum resecanda res est, neque tam nihil actu probandus, ut neque ipsemet sit, calumnia haec esset et oratio contentioni cavilloque proxima; sed ita intelligendum ut in animo talis quaedam sui generis potentia sit pro subjecto formarum ac gremio, qualis in rebus materialibus facultas illa est quae constitutioni earum et concretioni substernitur. Porro quod dicitur mentem extrinsecus accedere, non ita statuendum est ut qui vere appositis invectusque habeatur, sed ut qui statim ab ortu quasi comprehendere nos complectique soleat. »

» libus. Hoc a foris, non ut objectum, sed ut ipsam » comprehendens generationem, omino ponendum ». Sic igitur Theophrastus, cum quaesisset duo, primo quidem quomodo intellectus possibilis sit ab extrinseco et tamen nobis connaturalis, et secundo quae sit natura intellectus possibilis, respondit primo ad secundum quod est in potentia omnia, non quidem sicut nihil existens, sed sicut sensus ad sensibilia; et ex hoc concludit responsionem primae quaestionis, quod non intelligitur sic esse ab extrinseco quasi aliquid adjectum accidentaliter vel tempore procedente, sed a prima generatione, sicut continens et comprehendens naturam humanam.

Quod autem Alexander intellectum possibilem posuerit esse formam corporis et etiam ipse Averrhoes confitetur, quamvis, ut arbitror, perverse verba Alexandri acceperit, sicut et verba Themistii praeter ejus intellectum assumit; nam quod dixit, Alexandrum dixisse intellectum possibilem non esse aliud quam praeparationem quae est in natura humana ad intellectum agentem et ad intelligibilia, hanc praeparationem nihil aliud intellexit quam potentiam intellectivam quae est in anima ad intelligibilia; et ideo dixit eam non esse virtutem in corpore, quia talis potentia non habet corporale organum, et non ea ratione, ut Averrhoes impugnat, secundum quod nulla praeparatio est virtus in corpore.

Et, ut a Graecis ad Arabes transeamus, primo manifestum est quod Avicenna posuit intellectum virtutem animae quae est forma corporis; dicit enim sic, in suo libro de Anima: « Intellectus activus, idest practicus, eget corpore et virtutibus corporalibus ad omnes actiones suas. Contemplativus autem intellectus eget corpore et virtutibus ejus, sed nec semper nec omnino; sufficit enim ipse sibi per seipsum. Nihil autem horum est anima humana; sed

anima est id quod habet has virtutes, et sicut postea declarabimus, est substantia solitaria per se, quae habet aptitudinem ad actiones, quarum quaedam sunt quae non perficiuntur nisi per instrumenta et per usum eorum ullo modo, quaedam vero sunt quibus non sunt necessaria instrumenta aliquo modo ». Item, in prima parte, dicit quod « anima humana est perfectio prima corporis naturalis instrumentalis, secundum quod attribuitur ei agere actionis electivae deliberationis et adinvenire meditando (1), et secundum hoc quod apprehendit universalia ». Sed verum est quod postea dicit et probat: « Et anima humana, secundum id quod est sibi proprium, scilicet secundum vim intellectivam, non sic se habet ad corpus ut forma, nec eget ut sibi praeparetur organum ».

Deinde subjungenda sunt verba Algazelis sic dicentis: « Cum commixtio elementorum fuerit pulchrioris et perfectioris aequalitatis, qua nihil possit inveniri subtilius et pulchrius, tunc fiet apta ad recipiendum a datore formarum formam pulchriorem aliis formis, quae est anima hominis ». Hujus vero animae humanae duae sunt virtutes, una operans et altera sciens quam vocat intellectum, ut ex consequentibus patet. Et postea multis argumentis probat quod operatio intellectus non fit per organum corporale.

Hoc autem praemisimus, non quasi volentes ex philosophorum auctoritatibus reprobare suprapositum errorem, sed ut ostendamus quod non solum Latini, quorum verba quibusdam non sapiunt, sed et Graeci et Arabes hoc senserunt quod intellectus sit pars vel potentia sive virtus animae quae est corporis forma. Unde miror ex quibus peripatetici

(1) *Secundum quod attribuitur...* i. e. secundum actionis electivae deliberationis quod ei attribuitur agere et adinvenire meditando.

hunc errorem se assumpsisse glorientur, nisi forte quia minus volunt cum caeteris peripateticis recte sapere quam cum Averrhoe aberrare, qui non tam fuit peripateticus quam peripateticae philosophiae depravator.

Ostenso igitur, ex verbis Aristotelis et aliorum sequentium ipsum, quod intellectus est potentia animae quae est corporis forma, licet ipsa potentia quae est intellectus non sit alicujus organi actus, quia nihil ipsius operationi communicat corporalis operatio, ut Aristoteles dicit, inquirendum est, per rationes, quid circa hoc sentire sit necesse.

Et quia, secundum doctrinam Aristotelis, oportet ex actibus principia actuum considerare, ex ipso actu quidem proprio intellectus, qui est intelligere, primo hoc considerandum videtur, in quo nullam firmiorem rationem habere possumus ea quam Aristoteles ponit, et sic argumentatur: Anima est principium quo vivimus et intelligimus; ergo et ratio quaedam et species corporis cujusdam. Et adeo huic rationi innititur quod eam dicit esse demonstrationem; nam in principio capituli (de Anima, 2, text. comm. 12) sic dicit: « Non enim solum quod aliquid est oportet definitivam rationem ostendere, sicut plures terminorum dicunt, sed et causam inesse et demonstrare »; et ponit exemplum: « Sicut demonstratur quod est tetragonismus (idest quadratum) per inventionem mediae lineae proportionalis ». Virtus autem hujus demonstrationis et insolubilitas apparet, quia quicumque ab hac via divertere voluerit necesse habet inconveniens dicere. Manifestum est enim quod hic homo singularis intelligit; nunquam enim de intellectu quaereremus; nec, cum quaerimus de intellectu, de alio principio quaerimus quam de eo quo nos intelligimus; unde et Aristoteles dicit: « Dico autem intellectum quo intelligit anima ». Concludit autem sic Aristoteles, quod, si

aliquid est primum principium quo intelligimus, oportet illud esse formam corporis; quia ipse prius manifestavit quod illud quo primo aliquid operatur est forma; et patet hoc per operationem, quia unumquodque agit inquantum est actu. Est autem unumquodque actu per formam; unde oportet illud quo primo aliquid agit esse formam.

Si autem dicas quod principium hujus actus qui est intelligere, quod nominamus intellectum, non sit forma, oportet te invenire modum quo actio illius principii sit actio hujus hominis; quod diversimode quidam conati sunt dicere, quorum unus, scilicet Averrhoes, ponens hujusmodi principium intelligendi, quod dicitur intellectus possibilis, non esse animam nec partem animae nisi aequivoce, sed potius quod sit substantia quaedam separata, dixit quod illius intelligere substantiae separatae est intelligere mei vel illius; inquantum intellectus ille possibilis copulatur mihi vel tibi per phantasmata quae sunt in me vel in te. Quod sic fieri dicebat: Species enim intelligibilis, quae fit unum cum intellectu possibili, cum sit forma et actus ejus, habet duo subjecta, unum ipsa phantasmata, aliud intellectum possibilem. Sic ergo intellectus possibilis continuatur nobis per formam suam mediantibus phantasmatibus; et sic, dum intellectus possibilis intelligit, hic homo intelligit.

Quod autem hoc nihil sit, patet tripliciter. — Primo quidem, quod sic continuatio intellectus ad hominem non esset secundum primam ejus generationem, ut Theophrastus dicit et Aristoteles innuit (Physic., 2), ubi dicit quod terminus naturalis considerationis de formis est ad formam secundum quam homo ab homine generatur et a sole; manifestum est autem quod terminus considerationis naturalis est intellectus. Secundum autem dictum Averrhois, intellectus non continuatur homini secundum suam generationem, sed secundum sepa-

rationem sensus, inquantum est sentiens in actu; phantasma enim est motus factus a sensu secundum actum, ut dicitur in tertio libro de Anima. — Secundo vero, quia ista conjunctio non esset secundum aliquid unum, sed secundum diversa. Manifestum est enim quod species intelligibilis, secundum quod est in phantasmatibus, est intellecta in potentia; in intellectu autem possibili est secundum quod est intellecta in actu, abstracta a phantasmatibus. Si ergo species intelligibilis non est forma intellectus possibilis, nisi secundum quod est abstracta a phantasmatibus, sequitur quod per speciem intelligibilem non continuatur intellectus phantasmatibus, sed magis ab eis est separatus; nisi forte dicatur quod intellectus possibilis continuatur phantasmatibus sicut speculatum continuatur homini cujus species resultat in speculo. Talis autem continuatio manifestum est quod non sufficit ad continuationem actus; manifestum est enim quod actio speculi, quae est repraesentare, non propter hoc potest attribui homini: unde nec actio intellectus possibilis propter praedictam copulationem posset attribui huic homini qui est Socrates, ut hic homo intelligeret. — Tertio, quia, dato quod una et eadam species numero esset forma intellectus possibilis et esset simul in phantasmatibus, nec adhuc talis copulatio sufficeret ad hoc quod hic homo intelligeret. Manifestum est enim quod per speciem intelligibilem aliquid intelligitur, sed per potentiam intellectivam aliquid intelligit; sicut etiam per speciem sensibilem aliquid sentitur, per potentiam autem sensitivam aliquis sentit; unde paries, in quo est color cujus species sensibilis in actu est, in visu videtur, non videt; animal autem habens potentiam visivam, in qua est talis species, videt. Talis autem est praedicta copulatio intellectus possibilis ad hominem, in quo sunt phantasmata quorum species sunt in intellectu

possibili, qualis est copulatio parietis in quo est color ad visum, in quo est species sui coloris. Sicut igitur paries non videt, sed videtur ejus color, ita sequeretur quod homo non intelligeret, sed quod ejus phantasmata intelligerentur ab intellectu possibili. Impossibile est ergo salvari quod hic homo intelligat, secundum positionem Averrhois.

Quidam vero, videntes quod, secundum viam Averrhois, sustineri non potest quod hic homo intelligat, in aliam divertunt viam et dicunt quod intellectus unitur corpori ut motor; et sic, inquantum ex corpore et intellectu fit unum sicut ex movente et moto, intellectus est pars hujus hominis; et ideo operatio intellectus attribuitur huic homini sicut operatio oculi, quae est videre, attribuitur huic homini. Quaerendum est autem ab eo qui hoc ponit, primo quid sit hoc singulare quod est Socrates: utrum Socrates sit solus intellectus qui est motor, aut sit motum ab ipso quod est corpus, animatum tamen anima vegetativa et sensitiva, aut sit compositum ex utroque; et quantum ex sua positione videtur, hoc tertium accipiet, scilicet quod Socrates sit aliquid compositum ex utroque.

Procedamus ergo contra eos per rationem Aristotelis (Metaphys., 8) dicentis: « Omnium enim quaecumque plures partes habent, et (in quibus) totum non est ut acervus sed est totum aliquid praeter partes, est aliqua causa; quoniam et in corporibus, aliis quidem tactus causa est unum essendi, aliis vero viscositas aut aliqua passio altera talis. Definitio vero ratio est una, non conjunctione, quemadmodum Ilias, sed per unius esse (1). Quid igitur est quod facit hominem unum, et propter quid unum sed non multa, puta animal et bipes; praesertimque si est, ut ajunt quidam, ipsum aliquod animal et

(1) *Per unius esse,* i. e. per τό esse ex uno proveniens.

ipsum bipes? Quare namque non illa ipsa homo est, et erunt secundum participationem homines, et hominis non unius, sed duorum, scilicet animalis et bipedis? Et totaliter utique non erit homo unum sed plura, animal et bipes. Palam itaque est quia sic quidem acceptantibus, ut consueverunt definire et dicere, non contingit reddere et solvere dubitationem. Si autem est, ut diximus, hoc quidem materia, illud vero forma, et hoc quidem potentia, illud vero actu, non adhuc dubitatio videbitur esse quod quaeritur ».

Sed, si tu dicas quod Socrates non est unum quid simpliciter, sed unum quid aggregatione motoris et moti, sequuntur multa inconvenientia. Primo quidem, quia, si unumquodque est similiter unum et ens, sequetur quod Socrates non sit aliquid et quod non sit in specie nec in genere, et ulterius quod non habeat aliquam actionem, quia actio non est nisi entis; unde non dicimus quod intelligere nautae sit intelligere hujus totius quod est nauta et navis, sed nautae tantum; et similiter intelligere non erit actus Socratis, sed intellectus tantum utentis corpore Socratis; in solo enim toto quod est aliquid unum et ens, actio partis est actio totius; et si quis aliter loquitur, improprie loquitur.

Et si tu dicas quod hoc modo caelum intelligit per motorem suum, est assumptio difficilioris materiae. Per intellectum enim humanum oportet nos devenire ad cognoscendum intellectus superiores, et non e converso. Si vero dicatur quod hoc individuum quod est Socrates est corpus animatum anima vegetativa et sensitiva, ut videtur sequi secundum eos qui ponunt quod hic homo non constituitur in specie per intellectum, sed per animam sensitivam nobilitatam ex aliqua instructione intellectus possibilis, tunc intellectus non se habet ad Socratem nisi sicut movens ad motum. Sed secun-

dum hoc actio intellectus, quae est intelligere, nullo modo potest attribui Socrati; quod multipliciter apparet: — Primo quidem, per hoc quod dicit Philosophus (Metaphys., 2), quod quorum diversum est aliquod opus praeter actionem actio est in eo quod fit, ut aedificatio in aedificato et contextio in contexto; similiter autem et in aliis, et totaliter motus in moto; quorum vero non est aliud aliquod opus praeter actionem, in eis existit actio, ut visio in vidente et speculatio in speculante. Sic ergo, etsi intellectus ponatur uniri Socrati ut movens, nihil proficit ad hoc quod intelligere sit in Socrate nec quod Socrates intelligat, quia intelligere est actio quae est in intellectu tantum. Ex quo etiam patet falsum esse quod dicunt, quod intellectus non est actus corporis, sed ipsum intelligere; non enim potest esse alicujus actus intelligere, cujus non sit actus intellectus, quia intelligere nonnisi in intellectu est, sicut nec visio nisi in visu; unde nec visio potest esse alicujus nisi illius cujus actus est visus. — Secundo, quia actio moventis propria non attribuitur instrumento aut moto, sed magis e converso actio instrumenti attribuitur principali moventi: non enim potest dici quod serra disponat de artificio; potest tamen dici quod artifex secat, quod est opus serrae. Propria autem operatio ipsius intellectus est intelligere. Unde, dato etiam quod intelligere esset actio transiens in alterum, sicut movere, non sequeretur quod intelligere conveniret Socrati, si intellectus uniatur ei solum ut motor. — Tertio, quia in his quorum actiones in alterum transeunt, opposito modo attribuuntur actiones moventibus et motis; secundum aedificationem enim aedificator dicitur aedificare, aedificium vero aedificari. Si ergo intelligere esset actio in alterum transiens, sicut movere, adhuc non esset dicendum quod Socrates intelligeret ad hoc quod intellectus

uniretur ei ut motor, sed magis quod intellectus intelligeret et Socrates intelligeretur, aut forte quod intellectus intelligendo moveret Socratem et Socrates moveretur.

Contingit tamen quandoque quod actio moventis traducitur in rem motam, puta cum ipsum motum movet ex eo quod movetur, ut calefactum calefacit. Posset ergo aliquis sic dicere quod motum ab intellectu (qui intelligendo movet), ex hoc ipso quod movetur, intelligit. — Huic autem dicto Aristoteles resistit in secundo de Anima, unde principium hujus rationis assumpsimus. Cum enim dixisset quod id quo primo scimus et sanamur est forma, scilicet scientia et sanitas, subjungit: « Videntur enim in patiente et disposito activorum inesse actus »; quod exponens Themistius dicit: Nam, etsi ab aliis aliquando scientia et sanitas est, puta a docente et medico, tamen in patiente et disposito facientium inexistere actus ostendimus prius in his quae de natura ». Est ergo intentio Aristotelis et evidenter est verum quod, quando motum movet et habet actionem moventis, oportet quod insit ei actus aliquis a movente, qui hujusmodi actionem habeat; et hoc est principium quo agit, et est actus et forma ejus; sicut, si aliquid est calefactum, calefacit per calorem qui inest ei a calefaciente. Detur ergo quod intellectus moveat animam Socratis vel illustrando vel quocumque modo, hoc quod est relictum ab impressione intellectus in Socrate est primum quo Socrates intelligit. Id autem quo Socrates primo intelligit, sicut sensu sentit, Aristoteles probavit esse in potentia omnia, et per hoc non habere naturam determinatam, nisi hanc quod sit possibilis, et per consequens quod non misceatur corpori, sed sit separatus. Dato ergo quod sit aliquis intellectus separatus movens Socratem, tamen adhuc oportet quod ille intellectus possibilis, de quo Aristoteles

loquitur, sit in anima Socratis, sicut et sensus qui est in potentia ad omnia sensibilia, quo Socrates sentit.

Si autem dicatur quod hoc individuum quod est Socrates non est aliquid compositum ex intellectu et corpore animato, neque est corpus animatum tantum, sed est solum intellectus, haec jam erit opinio Platonis, qui, ut Gregorius nyssenus refert, propter hanc difficultatem non vult hominem ex anima et corpore esse, sed animam corpore utentem et velut indutam corpore. Sed et Plotinus, ut Macrobius refert, ipsam animam hominem esse testatur, sic dicens: « Qui videtur non ipse verus homo est, sed ille a quo regitur quod videtur. Sic, cum morte animalis discedit animatio, cadit corpus a regente viduatum; et hoc est quod videtur in homine mortale. Anima vero, quae est verus homo, est ab omni mortalitatis conditione aliena ». Qui quidem Plotinus unus de magnis commentatoribus ponitur inter commentatores Aristotelis, ut Simplicius refert, in Commento Praedicamentorum. Haec autem sententia nec a verbis Aristotelis videtur discordare. Dicit enim (Ethic., 9) quod « boni hominis est est bonum elaborare, etiam suiipsius gratia; intellectus enim gratia unusquisque esse videtur ». Quod quidem non dicit propter hoc quod homo sit solus intellectus, sed quia id quod est in homine principalius est intellectus; unde et in sequentibus dicit quod « quemadmodum civitas principalissimum maxime videtur et omnis alia constitutio, sic et homo »; unde subjungit quod « unusquisque homo vel est hic (scilicet intellectus) vel maxime ». Et per hunc modum arbitror et Themistium, in verbis supra positis, et Plotinum, in verbis nunc inductis, dixisse quod homo est anima vel intellectus.

Quod enim homo non sit intellectus tantum vel anima tantum, multipliciter probatur: — Primo

quidem ab ipso Gregorio nysseno, qui, inducta opinione Platonis, subdit: « Habet autem hic sermo difficile vel indissolubile quid; qualiter enim unum esse potest indumento anima? Non enim unum est tunica cum induto ». Secundo, quia Aristoteles (Metaphys. 7) probat quod homo et equus et similia non sunt solum forma, sed totum quoddam ex forma et materia universale, singulare vero ex ultima materia et forma, ut Socrates, jam est et in aliis similiter. Et hoc probavit per hoc quod nulla pars corporis potest definiri sine parte aliqua animae, et recedente anima, nec oculus nec caro dicitur nisi aequivoce, quod non esset, si homo aut Socrates esset tantum intellectus aut anima. — Tertio, sequeretur quod, cum intellectus non moveat nisi per voluntatem, ut probatur in tertio de Anima, hoc esset subjectum voluntati quod retineret homo corpus cum vellet et abjiceret cum vellet; quod manifeste patet esse falsum. Sic igitur patet quod intellectus non unitur Socrati solum ut motor, et quod etiam, si hoc esset, nihil proficeret ad hoc quod Socrates intelligeret. Qui ergo hanc positionem defendere volunt, aut confiteantur se nihil intelligere et indignos esse cum quibus aliqui disputent, aut confiteantur quod Aristoteles concludit, scilicet quod id quo primo intelligimus et species et forma.

Potest etiam hoc concludi ex hoc quod hic homo in aliqua specie collocatur. Speciem autem nunquam sortitur aliquid nisi ex forma. Id igitur per quod hic homo speciem sortitur est forma. Unumquodque autem ab eo speciem sortitur quod est principium propriae operationis speciei. Propria autem operatio hominis, inquantum est homo, est intelligere: per hoc enim differt ab aliis animalibus; et ideo in hac operatione Aristoteles felicitatem ultimam constituit. Principium autem quo intelligimus est intellectus, ut Aristoteles dicit. Oportet igitur

ipsum uniri corpori ut formam, non quidem ita quod ipsa intellectiva potentia sit alicujus organi actus, sed quia est virtus animae quae est actus corporis physici organici.

Adhuc, secundum istorum positionem, destruuntur moralis philosophiae principia. Subtrahitur enim quidquid est in nobis. Non enim est aliquid in nobis nisi per voluntatem; unde et hoc ipsum voluntarium dicitur quod in nobis est. Voluntas autem in intellectu est, ut patet per dictum Aristotelis, (de Anima, 3), et per hoc quod in substantiis separatis est intellectus et voluntas, et per hoc etiam quod contingit per voluntatem aliquid in universali amare vel odisse, sicut odimus latronum genus, ut Aristoteles dicit in sua Rhetorica. Si igitur intellectus non est aliquid hujus hominis vel non est vere unum cum eo, sed unitur ei solum per phantasmata vel sicut motor, non erit in hoc homine voluntas, sed in intellectu separato; et ita hic homo non erit dominus sui actus, nec aliquis ejus actus erit laudabilis vel vituperabilis; quod est divellere principia moralis philosophiae. Quod cum sit absurdum et vitae humanae contrarium (non enim esset necesse consiliari nec leges ferre), sequitur quod intellectus sic uniatur nobis ut vere ex eo et nobis fiat unum; quod vere non potest esse nisi eo modo quo dictum est, ut sit etiam potentia animae quae unitur nobis ut forma. Relinquitur igitur sic absque omni dubitatione tenendum, non solum propter revelationem fidei, ut dicunt, sed quia hoc subtrahere est niti contra manifeste apparentia.

Rationes vero quas in contrarium adducunt non difficile est solvere. Dicunt enim quod ex hac positione sequitur quod intellectus sit forma materialis et non sit denudata ab omnibus naturis rerum sensibilium; et per consequens quidquid recipitur in intellectu, recipitur sicut in materia individualiter,

et non universaliter; et ulterius, quod, si est forma materialis, non est intellecta in actu (nulla enim forma materialis est intellecta in actu), et ita intellectus non poterit se intelligere; quod est manifeste falsum. Horum autem solutio apparet ex his quae praemissa sunt. Non enim dicimus animam humanam esse formam corporis secundum intellectivam potentiam, quae, secundum doctrinam Aristotelis, nullius organi actus est; unde remanet quod anima, quantum ad intellectivam potentiam, sit immaterialis et immaterialiter recipiens et seipsam intelligens. Unde et Aristoteles signanter dicit de anima quod est locus specierum, non tota, sed intellectus.

Si autem contra hoc objiciatur quod potentia animae non potest esse immaterialior aut simplicior quam ejus essentia, optime procederet si essentia animae humanae sic esset forma materiae quod non per se esse suum esset, sed per esse compositi, sicut est de aliis formis quae secundum se nec esse nec operationem habent praeter communicationem materiae, quae propter hoc immersae materiae dicuntur. Anima antem humana, quia secundum suum esse est forma cui aliqualiter communicat materia non totaliter comprehendens ipsam, eo quod major est dignitas hujus formae quam capacitas materiae, nihil prohibet quin habeat aliquam operationem vel virtutem ad quam materia non attingit.

Consideret autem qui hoc dicit quod, si hoc intellectivum principium, quo nos intelligimus, esset secundum esse separatum et distinctum ab anima quae est corporis nostri forma, esset secundum se intelligens et intellectum; nec quandoque intelligeret quandoque non; neque etiam indigeret ut seipsum cognosceret per intelligibilia et per actus, sed per essentiam suam, sicut aliae substantiae separatae; neque etiam esset conveniens quod ad intelligendum

indigeret phantasmatibus nostris. Non enim invenitur, in rerum ordine, quod superiores substantiae ad suas principales perfectiones indigeant inferioribus substantiis, sicut nec corpora caelestia formantur aut perficiuntur ad suas operationes ex corporibus inferioribus. Magnam igitur improbabilitatem continet sermo dicentis quod intellectus sit quoddam principium secundum substantiam separatum, et tamen quod per species a phantasmatibus acceptas perficiatur et fiat actu intelligens.

His igitur consideratis quantum ad id quod ponunt intellectum non esse animam quae est nostri corporis forma neque partem ipsius, sed aliquid secundum substantiam separatum, considerandum restat de hoc quod dicunt intellectum possibilem esse unum in omnibus. Forte enim de agente hoc dicere aliquam rationem haberet, et multi philosophi hoc posuerunt; nihil enim videtur inconveniens sequi, si ab uno agente multa perficiantur, quemadmodum ab uno sole perficiuntur omnes potentiae visivae animalium ad videndum; quamvis etiam hoc non sit secundum intentionem Aristotelis, qui ponit intellectum agentem esse aliquid in anima, unde comparat ipsum lumini. Plato autem, ponens intellectum unum separatum, comparavit ipsum soli, ut Themistius dicit: est enim unus sol, sed plura lumina diffusa a sole ad videndum. Sed quidquid sit de intellectu agente, dicere intellectum possibilem esse unum omnium hominum, multipliciter impossibile apparet.

Primo quidem, quia, si intellectus possibilis est quo intelligimus, necesse est dicere quod homo singularis intelligens vel sit ipse intellectus vel intellectus formaliter ei inhaereat, non quidem ita quod sit forma corporis, sed quia est virtus animae quae est forma corporis. Si quis autem dicat quod hic homo singularis est ipse intellectus, consequens est quod hic homo singularis non sit alius ab illo ho-

mine singulari, et quod omnes homines sint unus homo, non quidem participatione speciei, sed secundum unum individuum. Si vero intellectus inest nobis formaliter, sicut jam dictum est, sequitur quod diversorum corporum sunt diversae animae; sicut enim homo est ex corpore et anima, ita hic homo, scilicet Callias aut Socrates, est ex hoc corpore et ex hac anima. Si autem animae sunt diversae et intellectus possibilis est virtus animae qua anima intelligit, oportet quod differat numero, quia nec fingere possibile est quod diversarum rerum sit una numero virtus. — Si quis autem dicat quod homo intelligit per intellectum possibilem sicut per aliquid sui, quod tamen est pars ejus non ut forma sed sicut motor, jam ostensum est supra quod, hac positione facta, nullo modo potest dici quod Socrates intelligat; sed dicimus quod Socrates intelligit, per hoc quod intellectus intelligit, licet intellectus sit solum motor, sicut homo videt per hoc quod oculus videt. Et ut similitudinem sequamur, ponatur quod omnium hominum sit unus oculus numero, inquirendum restat utrum omnes homines sint unus videns vel multi videntes. Ad cujus veritatis inquisitionem considerare oportet quod aliter se habet de primo movente et aliter de instrumento. Si enim multi homines utantur uno et eodem instrumento numero, dicentur multae operationes, puta cum multi utuntur una machina ad lapidum projectionem vel elevationem. Si vero principale agens sit unum quod utatur multis instrumentis, nihilominus operans est unum, sed forte operationes diversae propter diversa instrumenta. Aliquando autem est operatio una, licet ad eam multa instrumenta requirantur. Sic igitur unitas operantis attenditur, non secundum instrumenta, sed secundum principale agens quod utitur instrumentis. Praedicta igitur positione facta, si oculus esset principale in homine qui uteretur omnibus potentiis animae

et partibus corporis quasi instrumentis, multi habentes unum oculum essent unus videns. Si vero oculus non sit principale hominis, sed aliquid sit in eo principalius quod utitur oculo, quod diversificatur in diversis, essent quidem multi videntes, sed uno oculo. Manifestum est autem quod intellectus est id quod est principale in homine et quod utitur omnibus potentiis animae et membris corporis tanquam organis; propter quod Aristoteles subtiliter dixit quod « homo est intellectus maxime ». Si igitur sit unus intellectus omnium, ex necessitate sequitur quod sit unus intelligens, et per consequens unus volens et unus utens, pro suae voluntatis arbitrio, omnibus illis secundum quae homines diversificantur ad invicem. Et ex hoc ulterius sequitur quod nulla differentia sit inter homines quantum ad liberam voluntatis electionem, sed eadem sit omnium, si intellectus, apud quem solum residet principalitas et dominium utendi omnibus aliis, est unus et idem in diversis hominibus; quod est manifeste falsum et impossibile. Repugnat enim his quae apparent et destruit totam scientiam moralem et omnia quae pertinent ad conversationem civilem, quae est omnibus naturalis, ut Aristoteles dicit.

Adhuc, Si omnes homines intelligunt uno intellectu, qualitercumque eis uniatur, aut ut forma sive ut motor, de necessitate sequitur quod omnium hominum sit unum numero ipsum intelligere quod est simul et respectu unius intelligibilis; puta, si ego intelligo lapidem et tu similiter, oportebit quod una et eadem sit intellectualis operatio et mei et tui. Non enim potest esse ejusdem activi principii, sive sit forma sive sit motor, respectu ejusdem objecti, nisi una numero operatio ejusdem speciei in eodem tempore: quod manifestum est ex his quae Philosophus determinat (Physic., 5). Unde, si essent multi homines habentes unum oculum, omnium

visio non esset nisi una respectu ejusdem objecti in eodem tempore. Similiter ergo, si intellectus sit unus omnium, sequitur quod omnium hominum idem intelligentium eodem tempore sit una actio intellectualis tantum; et praecipue cum nihil eorum secundum quae ponuntur homines differre ab invicem, in operatione intellectuali diversificetur. Phantasmata enim praeambula sunt actioni intellectus, sicut colores actioni visus; unde per eorum diversitatem non diversificatur actio intellectus, maxime unius intelligibilis; secundum quae tamen ponunt diversificari scientiam hujus a scientia alterius, inquantum hic intelligit ea quorum phantasmata habet, et ille ea quorum phantasmata habet. Sed, in duobus qui idem sciunt et intelligunt, ipsa operatio intellectualis per diversitatem phantasmatum nullatenus diversificari potest.

Adhuc autem ostendendum est quod haec positio manifeste apparet repugnans dictis Aristotelis. Cum enim dixisset (de Anima, 3, text. comm. 8), de intellectu possibili, quod est separatus et quod est in potentia omnia, subjungit quod, « cum sic singula fiat (scilicet in actu), ut sciens, dicitur intellectus, qui secundum actum » idest hoc modo sicut scientia est actus et sicut sciens dicitur esse in actu inquantum habet habitum; unde subdit: « Hoc autem confestim accidit, cum possit operari per seipsum. Est igitur et tunc potentia quodammodo, non tamen similiter atque ante addiscere aut invenire ». Et postea (text. comm. 12), cum quaesivisset: « Si intellectus simplex est et impassibilis et nulli aliquid habet commune, sicut dixit Anaxagoras, quomodo intelliget, si intelligere pati aliquid est? », ad hoc solvendum respondet dicens quod « potentia quodammodo est intelligibilia intellectus, sed actu nihil antequam intelligat; oportet autem sit sicut tabula in qua nihil est scriptum actu; quod

quidem accidit in intellectu » (text. comm. 14). Est ergo sententia Aristotelis quod intellectus possibilis, ante addiscere aut invenire, est in potentia sicut tabula in qua nihil est actu scriptum; sed, post addiscere et invenire, (est) secundum habitum scientiae quo potest per seipsum operari, quamvis et tunc sit in potentia ad considerare in actu.

Ubi tria notanda sunt. — Primo, quod habitus scientiae est actus primus ipsius intellectus possibilis qui secundum hunc fit actu et potest per seipsum operari. Non autem scientia est solum secundum phantasmata illustrata, ut quidam dicunt, et quaedam facultas quae in nobis acquiritur ex frequenti meditatione et exercitio, ut continuemur cum intellectu possibili per nostra phantasmata. — Secundo notandum quod ante nostrum addiscere et invenire ipse intellectus possibilis est in potentia, sicut tabula in qua nihil est scriptum. — Tertio, quod, per nostrum addiscere seu invenire, ipse intellectus possibilis fit actu. Haec autem nullo modo possunt stare, si sit unus intellectus possibilis omnium qui sunt et erunt aut fuerunt. Manifestum est enim quod species conservantur in intellectu: est enim locus specierum, ut Philosophus supra dixerat, et iterum scientia est habitus permanens. Si ergo, per aliquem praecedentium hominum, factus est in actu secundum aliquas species intelligibiles et perfectus secundum habitum scientiae, ille habitus et illae species in eo remanent. Cum autem omne recipiens sit denudatum ab eo quod recipit, impossibile est quod per meum addiscere aut invenire illae species acquirantur in intellectu possibili.

Et si tamen aliquis dicat quod, secundum nostrum invenire, intellectus possibilis secundum aliquid fiat in actu de novo, puta si aliquid intelligibilium invenio quod a nullo praecedentium est inventum, tamen in addiscendo hoc contingere non

potest; non enim possum addiscere nisi quod docens scivit. Frustra ergo dixit quod, ante addiscere aut invenire, intellectus erat in potentia.

Sed et si quis addat homines semper fuisse (secundum opinionem Aristotelis), sequeretur quod non fuerit primus homo intelligens; et sic per phantasmata nullius species intelligibiles sunt acquisitae in intellectu possibili, sed sunt species intelligibiles intellectus possibilis aeternae. Frustra ergo Aristoteles posuit intellectum agentem qui faceret intelligibilia in potentia intelligibilia actu. Frustra etiam posuit quod phantasmata se habent ad intellectum possibilem sicut colores ad visum, si intellectus possibilis nihil a phantasmatibus accipit; quamvis et hoc ipsum irrationabile videatur quod substantia separata a phantasmatibus nostris accipiat et quod non possit se intelligere nisi post nostrum addiscere aut invenire sive intelligere; quia Aristoteles post verba praemissa subjungit: « Et ipse tunc seipsum potest intelligere », scilicet post addiscere aut invenire. Substantia enim separata per seipsam est intelligibilis; unde per suam essentiam se intelligeret intellectus possibilis, si esset substantia separata; nec indigeret ad hoc speciebus intelligibilibus ei supervenientibus per nostrum intelligere aut invenire.

Si autem haec inconvenientia velint evadere dicendo quod omnia praedicta Aristoteles dicit de intellectu possibili secundum quod continuatur nobis et non secundum quod in se est, primo quidem dicendum est quod verba Aristotelis hoc non sapiunt, imo de ipso intellectu possibili loquitur secundum id quod est proprium sibi et secundum quod distinguitur ab agente. Si vero fiat vis de verbis Aristotelis, ponamus, ut dicunt, quod intellectus possibilis ab aeterno habuerit species intelligibiles per quas continuetur nobis secundum phantasmata quae

sunt in nobis. Oportet enim species intelligibiles quae sunt in intellectu possibili et phantasmata quae sunt in nobis aliquo horum trium modorum se habeant: quorum unus est quod species intelligibiles quae sunt in intellectu possibili sint acceptae a phantasmatibus quae sunt in nobis, ut sonant verba Aristotelis; quod non potest esse secundum praedictam positionem, ut ostensum est. Secundus autem modus est ut illae species non sint acceptae a phantasmatibus, sed sint irradiantes super phantasmata nostra, puta si species aliquae essent in oculo irradiantes super colores qui sunt in pariete. Tertius autem modus est ut neque species intelligibiles quae sunt in intellectu possibili sint acceptae a phantasmatibus, neque imprimant aliquid supra phantasmata. Si autem ponatur secundum, scilicet quod species intelligibiles illustrent phantasmata et secundum hoc intelligantur, primo quidem sequitur quod phantasmata fiunt intelligibilia actu, non per intellectum agentem, sed per intellectum possibilem, secundum suas species: secundo, quod talis irradiatio phantasmatum non poterit facere quod phantasmata sint intelligibilia actu: non enim fiunt phantasmata intelligibilia actu nisi per abstractionem; haec autem magis erit receptio quam abstractio. Et iterum, cum omnis receptio sit secundum naturam recepti, irradiatio specierum intelligibilium, quae sunt in intellectu possibili, non erit in phantasmatibus quae sunt in nobis, intelligibiliter, sed sensibiliter et materialiter; et sic non poterimus intelligere universale per hujusmodi irradiationem. Si autem species intelligibiles intellectus possibilis neque accipiuntur a phantasmatibus neque irradiant super ea, erunt omnino disparatae et nihil proportionale habentes, nec phantasmata aliquid facient ad intelligendum; quod manifeste veritati repugnat.

Sic igitur omnibus modis impossibile est quod

intellectus possibilis sit unus tantum omnium hominum.

Restat autem nunc solvere ea quibus pluralitatem intellectus possibilis nituntur excludere.

Quorum primum est quod omne quod multiplicatur secundum divisionem materiae, est forma materialis; unde substantiae separatae a materia non sunt plures in una specie. Si ergo plures intellectus essent in pluribus hominibus qui dividuntur ad invicem numero per divisionem materiae, sequeretur ex necessitate quod intellectus esset forma materialis; quod est contra verba Aristotelis et probationem illius, qua probat quod intellectus est separatus. Si ergo est separatus et non est forma materialis, nullo modo multiplicatur secundum multiplicationem corporum. Huic autem rationi tantum innituntur quod dicunt quod Deus non posset facere plures intellectus unius speciéi in diversis hominibus; dicunt enim quod hoc implicaret contradictionem, quia habere materiam ut numeraliter multiplicetur est aliud a natura formae separatae. Procedunt autem ulterius, ex hoc concludere volentes quod nulla forma separata est una numero nec aliquid individuum; quod dicunt ex ipso vocabulo apparere, quia non est unum numero nisi quod est unum de numero (1); forma autem liberata a materia non est unum de numero, quia non habet in se causam numeri, eo quod causa numeri est a materia.

Sed, ut a posterioribus incipiamus, videntur vocem propriam ignorare in hoc quod ultimo dictum est. Dicit enim Aristoteles (Metaphys., 4) quod cujusque substantiae unum est esse non secundum accidens, et quod nihil est aliud unum praeter ens. Substantia ergo separata, si est ens, secundum suam

(1) *Unum de numero*, i. e. unicum. Non confundatur τὸ *unum de numero*, cum τῷ *unum numero*, quod significat *idem*.

substantiam est una; praecipue cum Aristoteles dicat (Metaphys., 8) quod ea quae non habent materiam non habent causam ut sint unum et ens. Unum autem dicitur (Metaphys., 5) quadrupliciter: scilicet numero, specie, genere et proportione. Nec est dicendum quod aliqua substantia separata sit unum tantum specie vel genere, quia hoc non est esse simpliciter unum. Relinquitur ergo quod quaelibet substantia separata sit unum numero. Nec dicitur aliquid unum numero quia sit unum de numero; non enim numerus est causa unius, sed e converso, quia in numerando non dividitur; unum enim est id quod non dividitur. Nec iterum hoc verum est quod omnis numerus causatur a materia; frustra enim Aristoteles quaesivisset numerum substantiarum separatarum: ponit etiam Aristoteles (Metaphys., 5) quod multum dividitur, non solum numero, sed etiam specie et genere. Nec etiam hoc verum est quod substantia separata non sit singularis et individuum aliquod; alioquin non haberet aliquam operationem, cum actus sint solum singularium, ut Philosophus dicit; unde contra Platonem dicit (Metaphys., 7) quod, si ideae sint separatae, non praedicabitur de multis idea nec poterit definiri, sicut nec alia individua quae sunt unica in sua specie, ut sol et luna. Non enim materia est principium individuationis in rebus materialibus, nisi inquantum materia non est participabilis a pluribus, cum sit primum subjectum non existens in alio. Unde et de idea Aristoteles dicit quod, si idea esset separata, esset quaedam substantia individua quam impossibile esset praedicari de multis. Individuae ergo sunt substantiae separatae et singulares; non autem individuantur ex materia, sed ex hoc ipso quod non sunt natae in alio esse et per consequens nec participari a multis. Ex quo sequitur quod, si sit aliqua forma nata participari ab aliquo ita quod sit actus alicujus

materiae, illa potest individuari et multiplicari per comparationem ad materiam. Jam autem supra ostensum est quod intellectus est virtus animae quae est actus corporis. In multis igitur corporibus sunt multae animae, et in multis animabus sunt multae virtutes intellectuales, quae vocantur intellectus; nec propter hoc sequitur quod intellectus sit virtus materialis, ut supra ostensum est.

Si quis autem objiciat quod, si multiplicantur secundum corpora, sequitur quod, destructis corporibus, non remanent multae animae, patet solutio per ea quae dicta sunt. Unumquodque enim sic est ens sicut est unum, ut dicitur in quarto Metaphysicorum. Sicut igitur esse animae est quidem in corpore inquantum est forma corporis nec est ante corpus, tamen, destructo corpore, adhuc remanet in suo esse, ita unaquaeque anima remanet in sua unitate, et per consequens multae animae in sua multitudine.

Valde autem ruditer argumentantur ad ostendendum quod Deus facere non posset quod sint multi intellectus ejusdem speciei, credentes, hoc includere contradictionem. Dato enim quod non esset de natura intellectus quod multiplicaretur, non propter hoc oporteret quod intellectum multiplicari (1) includeret contradictionem. Nihil enim prohibet aliquid non habere in sua natura causam alicujus quod tamen habet ex alia causa; sicut grave habet ex sua natura quod non sit sursum, tamen grave esse sursum non includit contradictionem, sed grave esse sursum secundum suam naturam contradictionem includeret. Sic ergo intellectus, si naturaliter esset unus omnium, quia non haberet naturalem causam multiplicationis, posset tamen sortiri multiplicationem ex supernaturali causa, nec esset impli-

(1) *Quod intellectum multiplicari*, i. e. quod τὸ intellectum multiplicari.

catio contradictionum. Quod non tantum dicimus propter propositum, sed magis ne haec argumentandi forma ad alia extendatur; sic enim possent concludere quod Deus non potest facere quod mortui resurgant et quod caeci ad visum reparentur.

Adhuc autem ad munimentum sui erroris aliam rationem inducunt. Quaerunt enim utrum intellectum in me et in te sit unum penitus, aut duo in numero et unum in specie. Si enim unum intellectum, tunc unus erit intellectus; si duo in numero et unum in specie, sequetur quod intellecta habebunt rem intellectam. Quaecumque enim sunt duo in numero et unum in specie sunt unum intellectum, quia est una quidditas per quam intelliguntur; et sic procedetur in infinitum, quod est impossibile. Ergo impossibile est quod sint duo intellecta numero in me et in te; est ergo unum (intellectum) tantum et unus intellectus numero tantum in omnibus hominibus.

Quaerendum est autem ab his qui tam subtiliter se argumentari putant, utrum esse duo intellecta in numero et unum in specie sit contra rationem intellecti inquantum est intellectum, aut inquantum est intellectum ab homine. Et manifestum est, secundum rationem quam ponunt, quod hoc est contra rationem intellecti inquantum est intellectum. De ratione enim intellecti, inquantum hujusmodi, est quod non indigeat quod ab eo aliquid abstrahatur ad hoc quod sit intellectum. Ergo, secundum eorum rationem, simpliciter concludere possumus quod sit unum intellectum tantum, et non solum unum intellectum ab omnibus. Et, si est unum intellectum tantum, secundum eorum rationem sequitur quod sit unus tantum intellectus in toto mundo, et non solum in hominibus. Ergo intellectus noster non solum est substantia separata, sed etiam est ipse Deus, et universaliter tollitur pluralitas substantiarum separatarum.

Si quis autem vellet respondere quod intellectum ab una substantia separata et intellectum ab alia non est unum specie, quia intellectus differunt specie, seipsum deciperet; quia id quod intelligitur comparatur ad intelligere et ad intellectum sicut objectum ad actum et potentiam. Objectum autem non recipit speciem ab actu neque a potentia, sed magis e converso. Est ergo simpliciter concedendum quod intellectum unius rei, puta lapidis, est unum tantum, non solum in omnibus hominibus, sed etiam in omnibus intellectibus.

Sed inquirendum restat quid sit ipsum intellectum. Si enim dicant quod intellectum est una species immaterialis existens in intellectu possibili, latet ipsos quod quodammodo transeunt in dogma Platonis, qui posuit quod de rebus sensibilibus nulla scientia potest haberi, sed omnis scientia habetur de forma una separata. Nihil enim refert ad propositum utrum aliquis dicat quod scientia quae habetur de lapide habetur de una forma lapidis separata, aut de una forma lapidis quae est in intellectu; utrobique enim sequitur quod scientiae non sunt de rebus quae sunt hic (1), sed de rebus separatis solum. Sed, quia Plato posuit hujusmodi formas immateriales per se subsistentes, poterat etiam cum hoc ponere plures intellectus participantes ab una forma separata unius veritatis cognitionem. Isti autem qui ponunt hujusmodi formas immateriales, quas dicunt esse intellecta, necesse habent ponere quod sit unus intellectus tantum, non solum omnium hominum, sed etiam simpliciter.

Est ergo dicendum, secundum sententiam Aristotelis, quod intellectum quod est unum est ipsa natura vel quidditas rei. De rebus enim est scientia naturalis et aliae scientiae, non de speciebus intellectis. Si enim intellectum esset non ipsa natura

(1) *Quae sunt hic,* i. e. quae sunt individua.

lapidis quae est in rebus, sed species quae est in intellectu, sequeretur quod ego non intelligerem rem quae est lapis, sed solum intentionem quae est abstracta a lapide. Sed verum est quod lapidis natura, prout est in singularibus, est intellecta in potentia, sed fit intellecta in actu per hoc quod species a rebus sensibilibus, mediantibus sensibus, usque ad phantasiam perveniunt, et, per virtutem intellectus agentis, species intelligibiles abstrahuntur quae sunt in intellectu possibili. Hae autem species non se habent ad intellectum possibilem ut intellecta, sed sicut species quibus intellectus intelligit; sicut etiam species quae sunt in visu non sunt ipsa visa, sed ea quibus visus videt; nisi in quantum intellectus reflectitur supra seipsum; quod in sensu accidere non potest. Si autem intelligere esset actio transiens in exteriorem materiam, sicut comburere et movere, sequeretur quod intelligere esset secundum modum quo natura realiter habet esse in singularibus, sicut combustio ignis est secundum modum combustibilis. Sed, quia intelligere est actio in ipso intelligente manens, ut Aristoteles dicit (Metaphys., 9), sequitur quod intelligere sit secundum modum intelligentis, id est secundum exigentiam speciei qua intellectus intelligit. Haec autem, cum sit abstracta a principiis individuantibus, non repraesentat rem secundum conditiones individuales, sed secundum naturam universalem tantum; nihil enim prohibet, si aliqua duo conjunguntur in re, quin unum eorum repraesentari possit etiam in sensu sine altero; unde color mellis vel pomi videtur a visu sine ejus sapore. Sic igitur intellectus intelligit naturam universalem per abstractionem ab individuantibus principiis. Est ergo unum quod intelligitur a me et a te; sed alio intelligitur a me et alio a te, id est alia specie intelligibili; et aliud est intelligere meum et aliud tuum; et alius est intellectus meus

et alius tuus. Unde et Aristoteles, in Praedicamentis, dicit aliquam scientiam esse singularem quantum ad subjectum; ut quaedam grammatica in subjecto quidem est in anima, de subjecto vero nullo dicitur. Unde et intellectus meus, quando intelligit se intelligere, intelligit quemdam singularem actum; quando autem intelligit intelligere simpliciter, intelligit aliquid universale: non enim singularitas repugnat intelligibilitati, sed materialitas. Unde, cum sint aliqua singularia immaterialia, sicut de substantiis separatis supra dictum est, nihil prohibet hujusmodi singularia intelligi. Ex hoc autem apparet quomodo sit eadem scientia in discipulo et doctore. Est enim eadem quantum ad rem scitam, non tamen quantum ad species intelligibiles quibus uterque intelligit; quantum enim ad hoc individuatur scientia in me et in illo; nec oportet quod scientia quae est in discipulo causetur a scientia quae est in magistro, sicut calor aquae à calore ignis, sed sicut sanitas quae est in materia a sanitate quae est in anima medici. Sicut enim in infirmo est principium naturale sanitatis, cui medicus auxilia subministrat ad sanitatem perficiendam, ita in discipulo est principium naturale scientiae, scilicet intellectus agens et prima principia per se nota. Doctor autem subministrat quaedam adminicula, deducendo consequens ex principiis per se notis; unde et medicus nititur sanare eo modo quo natura sanaret, scilicet calefaciendo et frigidando; et magister eodem modo inducit ad scientiam quo inveniens per seipsum scientiam acquireret, procedendo scilicet de notis ad ignota; et, sicut sanitas in infirmo fit, non secundum potestatem medici, sed secundum facultatem naturae, ita et scientia causatur in discipulo, non secundum virtutem magistri, sed secundum facultatem addiscentis.

Quod autem ulterius objiciunt, quod, si rema-

nerent plures substantiae intellectuales, destructis corporibus, sequeretur quod essent otiosae, sicut Aristoteles (Metaphys., 2) argumentatur quod, si essent substantiae separatae non moventes corpus, essent otiosae, si bene litteram Aristotelis considerarent, de facili possent dissolvere. Nam Aristoteles, antequam hanc rationem inducat, praemittit: « Quare et substantias et principia immobilia tot esse rationale est suscipere; necessarium enim dimittatur fortioribus dicere »; ex quo patet quod ipse probabilitatem quamdam sequitur, non necessitatem inducit. Deinde, cum otiosum sit quod non pertingit ad finem ad quem est, non potest dici etiam probabiliter quod substantiae separatae essent otiosae, si non moverent corpora, nisi forte dicatur quod motus corporum sint fines substantiarum separatarum; quod est omnino impossibile, cum finis sit potior his quae sunt ad finem. Unde nec Aristoteles inducit quod essent otiosae, si non moverent corpora, sed quod « omnem substantiam impassibilem secundum se optimum finem sortitam esse oportet aestimare »; est enim perfectissimum uniuscujusque rei ut non solum sit in se bonum, sed ut bonitatem in aliis causet. Non erat autem manifestum qualiter substantiae separatae causarent bonitatem in inferioribus, nisi per motum aliquorum corporum. Unde ex hoc Aristoteles quamdam probabilem rationem assumit, ad ostendendum quod non sunt aliquae substantiae separatae, nisi quae per motus caelestium corporum manifestantur, quamvis hoc necessitatem non habeat, ut ipsemet dicit. Concedimus autem quod anima humana a corpore separata non habet ultimam perfectionem suae naturae, cum sit pars naturae humanae; nulla enim pars habet omnimodam perfectionem, si a toto separetur. Non autem propter hoc est frustra, quia non est animae humanae finis movere corpus, sed intelligere,

in quo est sua felicitas, ut Aristoteles probat (Ethic., 10).

Objiciunt etiam, ad sui erroris assertionem, quod, si intellectus essent plures plurium hominum, cum intellectus sit incorruptibilis, sequeretur quod actu essent infiniti intellectus, secundum positionem Aristotelis qui posuit mundum aeternum et homines semper fuisse.

Ad hanc autem objectionem sic respondet Algazel, in sua Metaphysica; dicit enim quod, « in quocumque fuerit unum istorum sine alio », id est quantitas vel multitudo sine ordine, « infinitas non removebitur ab eo sicut a motu caeli »; et postea subdit: « Similiter etiam animas humanas, quae sunt separabiles a corporibus per mortem, concedimus esse infinitas numero, quamvis habeant esse simul, quoniam non est inter eas ordinatio naturalis, qua remota, desinant esse animae; eo quod nullae earum sunt causae aliis, sed simul sunt sine prius et posterius natura et situ. Non enim intelligitur in eis prius et posterius secundum naturam, nisi secundum tempus creationis suae. In essentiis autem earum, secundum quod sunt essentiae, non est ordinatio ullo modo; sed sunt aequales in esse, e contrario spatiis et corporibus et causae et causato. »

Quomodo autem haec Aristoteles solveret a nobis sciri non potest, quia illam partem Metaphysicae non habemus quam fecit de substantiis separatis. Dicit enim Philosophus (Physic., 2) quod, de formis quae sunt separatae, in materia autem in quantum sunt separabiles, considerare est opus philosophiae primae. Quidquid autem circa hoc dicatur, manifestum est quod ex hoc nullam angustiam catholici patiuntur, qui ponunt mundum incepisse.

Patet autem falsum esse quod dicunt hoc fuisse principium apud omnes philosophantes et Arabes et peripateticos, quod intellectus non multiplicaretur

numeraliter, licet apud Latinos non. Algazel enim latinus non fuit, sed arabs; Avicenna etiam, qui arabs fuit, in suo libro de Anima sic dicit: « Prudentia et stultitia et opinio et alia his similia non sunt nisi in essentia animae »; ergo anima non est una, sed sunt multae numero, et ejus species una est. Et, ut Graecos non omittamus, ponenda sunt circa hoc verba Themistii, in Commento de Anima (1). Cum enim quaesisset de intellectu agente utrum sit unus aut plures, subjungit solvens: « An primus illustrans est unus, illustrati et illustrantes sunt plures? Sol quidem unus est; lumen autem dicens partiri aliquo modo adversus. Propter hoc enim non solem posuit in comparationem (scilicet Aristoteles), sed lumen; Plato autem solem (2). » Ergo patet, per verba Themistii, quod nec intellectus agens, de quo Aristoteles loquitur, est unus, qui est illustrans, nec etiam possibilis, qui est illustratus; sed verum est quod principium illustrationis est unum, scilicet aliqua substantia separata, vel Deus secundum catholicos, vel intelligentia ultima secundum Avicennam. Unitatem autem hujus principii separati probat Themistius per hoc quod docens et addiscens idem intelligit; quod non esset nisi esset idem principium illustrans. Sed verum est quod postea dicit quosdam dubitasse de intellectu possibili utrum sit unus. Nec circa hoc plus loquitur, quia non erat intentio ejus tangere diversas opiniones philosophorum, sed exponere sententias Aristotelis, Pla-

(1) Lib. 3, c. 32, juxta edit. Hermolai Barbari.

(2) Secundum translationem Hermolai Barbari: « An primum quidem intellectum illuminantem credi unum oporteret, illuminatos vero et subinde illuminantes multos? Quemadmodum, quamquam sol est unus, tamen lux, quae de sole prodit et mittitur, quasi abjungitur ab eo et divellitur, atque ita in multos obtutus distrahitur distribuiturque. Quamobrem Aristoteles intellectum non soli, sed lumini comparavit, Plato autem soli ».

tonis et Teophrasti; unde in fine concludit: « Quod dixi pronuntiare quidem de eo quod dicit Philosophus, singularis est studii et sollicitudinis. Quod autem maxime aliquis utique ex verbis quae collegimus accipiat de his sententiam Aristotelis et Theophrasti, magis autem ipsius Platonis hoc promptum est propalare. Caeterum quaerere quid quisque de anima senserit, et loci et curae alterius est. At quaenam fuerit opinio Aristotelis, quae Theophrasti et quae etiam Platonis, facile arbitror colligi posse ex verbis his quae supra de libris eorum prompsimus praetexuimusque ». Ergo patet quod Aristoteles et Theophrastu set ipse Plato non habuerunt pro principio quod intellectus possibilis sit unus in omnibus. Patet etiam quod Averrhoes perverse refert sententiam Themistii et Theophrasti de intellectu possibili et agente; unde merito supra diximus eum philosophiae peripateticae perversorem. Unde mirum est quomodo aliqui, solum commentum Averrhois videntes, pronuntiare praesumunt quod ipse dicit hoc sensisse omnes philosophos grecos et arabes, praeter Latinos.

Est etiam majori admiratione vel etiam indignatione dignum quod aliquis, christianum se profitens, tam irreverenter de christiana fide loqui praesumpserit; sicut cum dicit quod « Latini pro principiis eorum hoc non recipiunt » scilicet quod sit unus intellectus tantum, « quia forte lex eorum est in contrarium ». Ubi duo sunt mala: primo, quia dubitat an hoc sit contra fidem; secundo, quia alienum se innuit ab hac lege, et quod postmodum dicit: « Haec est ratio per quam catholici videntur habere hanc positionem », ubi sententiam fidei positionem nominat. Nec minoris praesumptionis est quod postmodum asserere audet, Deum facere non posse quod sint multi intellectus, quia implicat contradictionem. Adhuc autem gravius est quod postmodum dicit: « Per rationem concludo de necessitate quod intellectus

est unus numero; firmiter tamen teneo oppositum per fidem ». Ergo sentit quod fides sit de aliquibus quorum contraria de necessitate concludi possunt. Cum autem de necessitate concludi non possit nisi verum necessarium, cujus oppositum est falsum et impossibile, sequitur, secundum ejus dictum, quod fides sit de falso et impossibili; quod etiam Deus facere non potest; quod fidelium aures ferre non possunt. Hoc non caret etiam magna temeritate quod de his quae ad philosophiam non pertinent, sed sunt purae fidei, disputare praesumit, sicut quod anima patiatur ab igne inferni, et dicere sententias doctorum de hoc esse reprobandas. Pari ergo ratione posset disputare de Trinitate, de Incarnatione et aliis hujusmodi, de quibus nonnisi balbutiens loqueretur.

Haec igitur sunt quae in destructionem praedicti erroris conscripsimus, non per documenta fidei, sed per ipsorum philosophorum rationes et dicta. Si quis autem gloriabundus de falsi nominis scientia velit contra haec quae scripsimus aliquid dicere, non loquatur in angulis nec coram pueris qui nesciunt de causis arduis judicare; sed contra hoc scriptum scribat, si audet; et inveniet, non solum me, qui aliorum sum minimus, sed multos alios, qui veritatis sunt cultores, per quos ejus errori resistetur vel ignorantiae consuletur.



DE DIFFERENTIA

DIVINI VERBI ET HUMANI.

[Opusc. XIII.]



Ad intellectum hujus nominis quod dicitur *verbum*, sciendum est, secundum Philosophum, quod ea quae sunt in voce sunt signa earum quae sunt in anima passionum. Consuetum autem est in Scripturis quod res significatae sortiuntur vocabula signorum et e contrario, sicut illud: *Petra autem erat Christus* (1 Cor., 10, 4). De necessitate ergo sequitur quod illud intrinsecum animae nostrae, quod significatur voce exteriori cum verbo nostro, verbum vocetur. Utrum autem prius conveniat nomen verbi rei exteriori voce prolatae vel ipsi conceptui animae interiori, nihil refert ad praesens. Planum tamen est quod illud quod significatur interius in anima existens prius est quam ipsum verbum voce prolatum, utpote causa ejus existens. Si vero volumus scire quid est interius verbum in anima nostra, videamus quid significet verbum quod exteriori voce profertur.

In intellectu autem tria sunt, scilicet ipsa *potentia intellectus*, *species rei intellectae*, quae est forma ejus, se habens ad ipsum intellectum sicut species coloris ad pupillam, et *intelligere*, quod est operatio intellectus. Nullum vero istorum significatur verbo exteriori voce prolato; nam hoc nomen *lapis* non significat substantiam intellectus, quia hoc non intendit dicere nominans; nec significat speciem qua intellectus intelligit, cum nec sit haec intentio nominantis; nec etiam significat ipsum intelligere, cum

intelligere non sit actio progrediens ab intelligente, sed in ipso manens. Verbum autem interius conceptum per modum egredientis se habet, quod testatur verbum exterius vocale quod est ejus signum; illud enim egreditur a dicente vocaliter ad extra. Illud ergo proprie dicitur verbum interius quod intelligens intelligendo format. Intellectus autem duo format secundum duas ejus operationes: nam, secundum operationem suam quae dicitur indivisibilium intelligentia, format definitionem; secundum vero operationem qua componit et dividit, format enuntiationem vel aliquid tale; et ideo illud sic formatum et expressum per operationem intellectus, vel definientis vel enuntiantis, exteriori verbo significat. Unde dicit Philosophus (Metaphys., 4): « Ratio quam significat nomen est definitio ». Istud ergo sic formatum et expressum in anima dicitur verbum interius; et ideo comparatur ad intellectum, non sicut quo intellectus intelligit, sed sicut in quo intelligit; quia in isto sic expresso et formato videt naturam rei intellectae. Ex his ergo duo possumus de verbo accipere, scilicet quod verbum est semper aliquid procedens ab intellectu et in intellectu existens, et quod verbum est ratio et similitudo rei intellectae. Et, si quidem eadem res sit intelligens et intellecta, tunc verbum est ratio et similitudo intellectus a quo procedit; si autem aliud sit intellectus et intellectum, tunc verbum non est ratio intelligentis, sed rei intellectae; sicut conceptio quam habet aliquis de lapide est similitudo lapidis tantum; sed, quando intellectus intelligit se, tunc tale verbum est ratio et similitudo intellectus; et ideo Augustinus ponit similitudinem Trinitatis in anima secundum quod mens intelligit seipsam, non autem secundum quod intelligit alia.

Patet ergo quod in qualibet re intellectuali cui competit intelligere necesse est ponere verbum; de

ratione enim intelligendi est quod intellectus intelligendo aliquid formet; talis autem formatio dicitur verbum. Natura vero intellectualis est natura humana, angelica et divina. Et ideo est verbum humanum; unde: *Dixit insipiens in corde suo: Non est Deus*, Psal. 13, 1. Est et verbum Angeli: *Dixit Angelus, etc.*, Zachar., 1, 9. Est et verbum divinum: *Dixit Deus, etc.*, Gen., 1, 3, de quo Joannes: *In principio erat verbum, etc.*, Joann., 1, 1. Constat quod non dixit hoc de verbo humano nec angelico, quia utrumque istorum factum est, cum verbum non praecedat dicentem; hoc autem Verbum de quo Joannes loquitur non est factum, sed omnia per ipsum facta sunt. Oportet ergo hoc de verbo divino intelligi.

Et sciendum est quod Verbum Dei, de quo loquitur Joannes, tres habet differentias ad verbum nostrum.

Prima est, secundum Augustinum, quia verbum nostrum est prius formabile quam formatum; nam, cum volo concipere rationem lapidis, oportet quod ad ipsum verbum ratiocinando perveniam, et sic est in omnibus aliis quae a nobis intelliguntur; nisi forte in primis principiis, quae, cum sint naturaliter nota, absque discursu rationis statim intelliguntur seu cognoscuntur. Quamdiu ergo intellectus ratiocinando discurrit, huc illucque jactatur, necdum formatio perfecta est nisi quando ipsam rationem rei perfecte conceperit, et tunc primo habet rationem verbi; et inde est quod in anima nostra est etiam cogitatio per quam significatur ipse discursus inquisitionis, et verbum quod est jam formatum per perfectam contemplationem veritatis; ideo perfecta contemplatio veritatis dicitur verbum. Sic ergo verbum nostrum prius est in potentia quam in actu. Sed verbum divinum semper est in actu; et ideo nomen cogitationis Verbo Dei proprie non convenit. Dicit enim

Augustinus: « Ita dicitur illud Verbum Dei ut cogitando non dicatur, nec quid quasi volubile in Deo credatur » (de Trinitate 3); et illud quod Anselmus dicit, quod « dicere summo Patri nihil aliud est quam cogitando intueri », improprie dictum est.

Secunda differentia est verbi nostri ad divinum, quia nostrum est imperfectum, sed Verbum Dei est perfectissimum; quia nos non possumus omnia quae sunt in anima nostra uno verbo exprimere, et ideo oportet quod sint plura verba imperfecta per quae divisim exprimamus omnia quae in scientia nostra sunt. In Deo autem non est sic; cum enim Ipse intelligat et seipsum et quidquid intelligit, per essentiam suam, uno actu unicum verbum divinum expressivum est totius quod in Deo est, non solum Patris, sed etiam creaturarum; aliter esset imperfectum. Unde dicit Augustinus: « Si aliquid minus esset in verbo quam in scientia continetur dicentis, esset verbum imperfectum ». Sed constat quod divinum verbum est perfectissimum. Ergo est tantum unum; unde: *Semel loquitur Deus,* Job, 33, 14.

Tertia differentia est quod verbum nostrum non est ejusdem naturae nobiscum, sed verbum divinum est ejusdem naturae cum Deo et subsistens in natura divina. Nam ratio intellectiva quam intellectus noster de aliqua re format habet esse in anima intelligibili tantum; intelligere autem animae non est idem cum esse naturali animae, quia anima non est sua operatio; et ideo verbum quod format intellectus noster non est de essentia animae, sed est accidens ei. In Deo autem idem est intelligere et esse; et ideo verbum quod format intellectus divinus non est aliquod accidens, sed pertinens ad naturam ejus; unde oportet quod sit subsistens, quia quidquid est in natura Dei est Deus. Unde dicit Damascenus quod « Dei Verbum subsistens est et in hypostasi ens: reliqua vero verba (nostra scilicet) virtute sunt animae ».

Ex praemissis ergo tenendum est quod, proprie loquendo, verbum semper dicitur personaliter in divinis, cum non importet nisi quid expressum ab intelligente. Patet etiam quod verbum in divinis est similitudo ejus a quo procedit, et quod est coaeternum ei a quo procedit, cum non fuerit prius formabile quam formatum, sed semper in actu, et quod sit aequale Patri, cum sit perfectum et totius esse Patris expressivum, et quod sit coessentiale et consubstantiale Patri, cum sit subsistens in natura ejus. Patet etiam quod, cum in qualibet natura id quod procedit habens similitudinem et naturam ejus a quo procedit vocetur filius, et hoc fit in Verbo quod in Deo dicatur Filius et productio ejus dicitur generatio.



DE NATURA VERBI INTELLECTUS

[Opusc. XIV.]



Quoniam circa naturam verbi intellectus, sine quo imago Trinitatis non invenitur in homine expressa, multiplex difficultas et prolixitas nimia animum involvit, ideo summatim ejus naturam tradere intendimus, insuper et difficultates ipsum tangentes simul manifestare.

Sciendum est igitur primo quod verbum cum re dicta per verbum convenientiam habet majorem in natura sua quam cum dicente, licet in dicente sit ut in subjecto. Unumquodque enim ab illo naturam sortitur a quo speciem accipit et nomen sortitur, cum species sit tota natura rei. Verbum autem speciem accipit a re dicta et non a dicente, nisi forte quando dicit se; sicut verbum lapidis differt specie a verbo asini; verbum etiam dictum a diversis de eadem re idem specie est. Et hujus ratio est quia effectus quilibet magis convenit cum principio quo agens agit quam cum agente, cui solum assimilatur ratione ipsius principii; hoc enim est quod communicatur effectui per actionem agentis. Similitudo autem rei dictae est principium quo verbum rei efficitur, quae etiam in verbo reperitur a dicente sibi communicata; et ideo ipsum verbum quandoque dicitur similitudo rei, quandoque vero verbum rei ubicumque illa similitudo exprimitur, sive in parte imaginativa, sicut phantasma Carthaginis est verbum Carthaginis, secundum Augustinum, sive in intellectu nostro, ubi perfecta ratio verbi invenitur, quod ad imaginem pertinet. In verbis enim quae in imaginativa fiunt non est ratio verbi expressa. Aliud namque est in ea unde

similitudo exprimitur, et aliud in quo terminatur; exprimitur enim a sensu et terminatur in ipsa phantasia, cum phantasia sit motus factus a sensu secundum actum, secundum Philosophum (de Anima, 3). Sed supra intellectum nihil est in quo ab ipso aliquid exprimatur; et ideo non est aliud quod exprimit ab eo in quo exprimitur; sicut nec in Deo aliud est Pater exprimens et aliud in quo recipitur expressum. Sed adhuc in intellectu nostro est defectus, quia aliud est quod exprimit, aliud ipsum verbum expressum; quod in Deo non invenitur; et ideo Verbum Dei est Deus, intellectus autem noster verbum suum non est, neque etiam est suum dicere, quod est proxima causa verbi. Nascitur enim verbum nostrum ex notitia alicujus habiti apud memoriam nostram, quae nihil aliud est in hoc loco quam ipsa receptibilitas animae nostrae, in qua etiam tenet se, secundum Augustinum, etiam cum se non discernit, sed alia quae ab extra acquirit.

Primus ergo processus in cognitione verbi est cum intellectus accipit a memoria quod ab ea sibi offertur, non eam spolians quasi in ea nihil relinquens, sed similitudinem habiti in se assumens; et hoc est simile illi quod in memoria habetur. Et ideo vocatur aliquando illud quod ab intellectu accipitur *verbum memoriae;* sed adhuc non habet perfectam rationem verbi. Haberet tamen, si intellectus solum reciperet a memoria exprimente; sed, cum memoria non habeat actum aliquem, sed loco actus solum teneat libere quasi parata capienti a se, intellectus vero in lumine suo capiat ea, adhuc perfectam rationem verbi non habet. In divinis vero, Pater, cui respondet memoria in ratione ordinis, complete generat, quia Pater id quod habet non solum tenet ut memoria apud nos, sed, quia est suppositum completum cujus est agere, ideo generat Filium. Non enim in generatione ista praesupponitur

aliquid quasi a Patre accipiens, et aliud quasi acceptum; sic apud nos intellectus accipit a memoria et praesupponitur generationi; ibi vero Filius generatur a Patre, sicut si totus intellectus noster esset a nostra memoria, et non similitudo ista vel illa. Cum ergo intellectus informatus specie natus sit agere, — terminus autem cujuslibet actionis est ejus objectum; objectum autem suum est quidditas aliqua cujus specie informatur, quae non est principium operationis vel actionis nisi ex propria ratione illius cujus est species; objectum autem non adest ipsi animae illa specie informatae, cum objectum sit extra in sua natura; actio autem animae non est ab extra, quia intelligere est motus ad animam; tum ex natura speciei quae in talem quidditatem ducit, tum ex natura intellectus cujus actio non est ad extra, — prima actio ejus per speciem est formatio sui objecti, quo formato intelligit; simul tamen tempore ipse format et formatum est, et simul intelligit, quia ista non sunt motus de potentia ad actum (quia jam factus est intellectus in actu per speciem), sed processus perfectus de actu in actum, ubi non requiritur aliqua species motus. Et quia, ut dictum est, hujusmodi objectum in ipsa anima formatur et non extra, ideo erit in anima ut in subjecto; est enim similitudo rei extra; quod autem est in anima ut in subjecto efficitur in ea ut habitus. De perfecta autem ratione habitus est, quando actui conjungitur; in hoc enim natura sua perficitur per lumen naturale intellectus involvens speciem intelligibilem, in quo et sub quo intelligatur. Idem enim lumen quod intellectus possibilis recipit cum specie ab agente, per actionem intellectus informati tali specie diffunditur, cum objectum formatur, et manet cum objecto formato; et hoc habet plenam rationem verbi, cum in eo quidditas rei intelligatur. Sicut, in principio actionis, intellectus et species non sunt duo, sed

unum est ipse intellectus et species illustrata, ita unum in fine relinquitur, similitudo scilicet perfecta, genita et expressa ab intellectu; et hoc totum expressum est verbum, et est totum rei dictae expressivum, et totum in quo res exprimitur; et hoc intellectum principale, quia res non intelligitur nisi eo; est enim tamquam speculum in quo res cernitur, sed non excedens id quod in eo cernitur. Efficitur enim opere naturae ut in eo aliquid cernatur; natura autem non agit aliquid superflue, et ideo non excedit speculum hoc, id est id quod in eo videtur. Verbum igitur cordis est ultimum quod potest intellectus in se operari; ad ipsum enim in quo quidditas rei recipitur, imo quia ipsemet est quidditatis similitudo, terminatur intelligere. Sic enim habet rationem objecti intellectus; ut vero est per intellectum expressum, ei conjungitur dicere (1); et sic ipsum idem verbum est effectus actus intellectus (qui est formativus objecti) et ipsius dicere.

Sed in hoc reperitur differentia quaedam. Quod enim intelligitur potest esse in intellectu, et manere in intellectu non intellectum actu; quod autem dicitur potest esse dictum, sed non potest manere dictum, nisi cum actu dicitur; unde in intellectu potest manere species objecti in habitu. Illud enim dico quod formatum est; sed manet id in quo formatum est sine lumine in quo actu aliquid intelligitur (2); inde est quod verbum non est sine intelligere in actu, licet ipsum intellectum nudum in habitu manere possit. Habitus hic dicitur non ipsa potentia memorativa tantum, quae praecedit intellectum, imo ipse intellectus est natus retinere suum

(1) *Ei conjungitur dicere,* i. e. τὸ *dicere* conjungitur ei.

(2) *Sed manet id in quo....* Sensus est: Sed species jam formata in intellectu possibili, manet in eo, sed sine lumine in quo actu aliquid intelligitur, scilicet non illustrata ab intellectu agente.

objectum, propter tamen naturam memoriae quae prior est. Unumquodque enim prius salvatur in suo posteriori, et ideo ipsa perfectio objecti habetur in ipso habitu intellectus, ut dictum est; et ibi posita est perfectio verbi superius.

Ex his manifestum est qualiter apud nos (verbum) deficit a repraesentatione Filii in divinis, quia scilicet ipsa intelligentia nostra non est educta de memoria nostra, a qua tamen principium et rationem agendi habet; quae, si esset de memoria totaliter educta, ipsa esset verbum memoriae suae; unde non diceret se nec exprimeret, nisi dictatum et expressum a memoria sua, quia aliter falso diceret et exprimeret se; sicut Verbum in divinis non dicit se gignendo et exprimendo, sed dicit se genitum et expressum.

Rursum, Manifestum est quare verbum proprie dicatur personaliter tantum. Verbum enim nostrum semper est in continuo fieri, quia perfectum esse suum est in fieri; sed hoc non est imperfectum quasi totum simul non existens, sicut est de aliis quae sunt in fieri; quae etiam semper sunt imperfecta; imo verbum in principio sui est perfectum, quia conceptio perfecte formata est, et nihilominus esse ejus perfectum servatur eodem modo quo gignebatur. Non enim transit formatio verbi, ipso formato, sed, dum actu intelligitur, continue formatur verbum, quia semper est ut in fieri et ut in egrediendo ab aliquo, scilicet a dicente; et hoc cum personarum processionibus convenit. Intelligere vero, ut in quiete accipitur, et essentiale est in divinis; dicere vero, sicut et verbum, personaliter dicitur.

Nunc restat videre utrum verbum gignatur per reflexionem actus intellectus, vel per actum rectum. Ad cujus evidentiam considerandum est quod verbum quod est expressivum rei quae intelligitur non

est reflexum, nec actio qua formatur verbum, quod est expressivum quidditatis rei quae concipitur, non est reflexa; alioquin omne intelligere esset reflexum, quia semper, cum actu intelligitur aliquid, verbum formatur. Unde manifestum est quod intellectus infra seipsum actionem rectam exercere potest, et haec semper est actio sua propria, quae terminatur ad objectum factum in se et a se. Unum enim constituitur ex intellectu et specie quae est principium actionis suae, et hujus est agere; unde species haec est prima qua agitur, non autem ad quam; non enim intellectus noster, inspiciens hanc speciem tamquam exemplar sibi simile, aliquid facit quasi verbum ejus. Sic enim non fieret unum ex intellectu et specie, cum intellectus non intelligat nisi factus unum aliquid cum specie, sed ipsa specie informatus agit tamquam aliquo sui, ipsam tamen non excedens. Species autem sic accepta semper ducit in objectum primum; unde manifestum est quod ipsum verbum intellectus perficitur per actum rectum; tamen, quia non mittit ad aliquid aliud conceptiones suas, sicut facit sensus, hinc est quod potest super actus suos reflecti cum vult, quod non potest sensus; non enim utitur medio corpore, cujus non est percipere quod in eo fit, sed, cum sit unum agens cum quo et species ipsa efficitur unum spiritualiter in participando vitam ejus, percipit actum suum cum vult complete, quod non potest sensus; non enim indiget anima, ad hoc quod a se intelligatur specie illa, sed ad hoc ut intelligat; de se namque habet ut intelligatur, sed non quod intelligat. Intelligit enim se sicut alia, secundum Philosophum; hoc autem est per speciem, quia alia sic intelliguntur. Sensus autem indiget organo ad hoc ut agat; organum autem non redit supra se; unde non est reflexio in sensu.

Considerandum tamen est quod generatio verbi

videtur propinquissima cognitioni reflexae; unde multi putaverunt eam reflexam. Cum enim anima informata specie format verbum in se, non format ipsum in aliquo sui non informato specie, quasi aliquid sui extendat a se non informatum specie prima, ut in eo verbum primum formetur; et ipsum (aliquid sui) esset informatum verbo in eo formato; sic enim videretur extendi quasi in rectum, et sic per actum rectum formaretur verbum; sed, in se, specie prima formata, eo quod formata est, actu gignitur verbum, et non in aliquo sui nudo; unde videtur haec gignitio simillima reflexae.

Sed sciendum est quod, cum reflexio fiat redeundo super idem (hic autem non fit reditio super speciem nec super intellectum formatum specie, quia non percipiuntur quando verbum formatur), gignitio verbi non est reflexa. Non enim generatur verbum ipsum per actum intellectus, nec ejus similitudo, nec etiam similitudo illius speciei (quia intellectus informatur quasi verbum esset ejus expressivum), sed similitudo rei; illius enim similitudo generatur quod in sua similitudine cognoscitur. Est tamen ipsum verbum similitudo illius speciei, tamquam ejus quo factum est sibi simillimum; similitudo vero rei est ut ad quod formatur et tamquam ad ejus exemplar. Nec propter hoc oportet ipsum formantem prius rem intueri, et post ad eam verbum seu imaginem ipsam in se formare, quia habere speciem rei apud se est sibi loco aspectus exemplaris; artifices namque, intuentes sua exemplaria, nihil aliud acquirunt nisi ipsas species exemplarium; haec autem species, quem habet intellectus, advenit sibi a re quam ipse non est intuitus, sed sensus. Et quia est rei similitudo, est principium generationis hujus; unde in intellectu potest esse generatio per rectum, cum nihil ejus generetur. Directe igitur a specie ipsa itur in ipsum verbum, cum non percipitur

ejus subjectum, sed res cujus est illa similitudo. Huic etiam similitudini tanto intimius est verbum quanto perfectius genitum est. Ideo verbum intelligentis intimum est principio intellecto, ex quo et specie fit unum; nec tamen informatur subjectum simul diversis accidentibus ejusdem speciei, quia impossibile est eamdem superficiem simul duabus albedinibus informari: hoc enim est impossibile, quando utrumque accidens est in ratione ejus quo aliquid fieri habet. Verbum autem est in quo aliquid intelligitur, sicut lux est in qua perficitur cognitio, sicut species coloris in visu exteriori, et forte similius si lux ex specie coloris generaretur, sicut ibi fit verbum ex specie; exteriora enim deficiunt a repraesentatione interiorum. Et propter hoc, licet utrumque sit accidens, species scilicet et verbum ex specie genitum, quia utrumque est in anima ut in subjecto, verbum tamen magis transit in similitudinem substantiae quam species ipsa. Quia enim intellectus nititur in quidditatem rei venire, ideo in specie praedicta est virtus quidditatis substantiae spiritualiter, per quam quidditas spiritualiter recta formatur; sicut in calore est virtus formae ignis, per quam attingitur in generatione ad formam substantialem ignis, quod accidens per se non attingeret; unde verbum, quod est ultimum quod potest fieri intra per speciem, magis accedit ad ipsam rem repraesentandam quam nuda species rei. Quia igitur res intelligibilis eo ipso intelligitur quo intellectus formatur sua specie actu, prius natura est informari quam intelligere, sed non tempore; ideo videtur verbum, quod sequitur speciem rei, similiter sequi intelligere ejus. Hoc autem non esset, si per speciem rei tenderet intellectus in ipsam rem ut in se, sicut visus videt colorem extra se existentem, et tunc formaret verbum in se, re prius intellecta. Sed, quia intellectus, accipiens speciem a re per

sensus, non ducitur per ipsam in rem ut est in sui natura, sed ut in se est, quia ipse facit in se objectum quod est in eo intellectum (objectum autem naturaliter prius est actione potentiae circa objectum), ideo verbum, quod est intra ipsum intellectum, prius est ipso intelligere ad ipsum terminato. Aliud enim est hoc a quo accipitur species, scilicet res ipsa, et aliud ad quod terminatur actio intellectus, scilicet similitudo rei formata ab intellectu.

Ex dictis manifestum est quomodo attenditur prioritas unius eorum ad alterum. Prius enim natura est intellectus informatus specie, quae est primum sufficiens intelligendi, quam gignatur verbum; et ideo intelligere in radice prius est verbo, et verbum est terminus actionis intellectus. Sed, quia objectum non habetur nisi in verbo, ut dictum est, objectum autem prius est quam quaelibet actio ad eum terminata, ideo verbum prius est quam intelligere: et hoc totum ideo contingit quia non terminatur actio intellectus ad rem extra, a qua acquirit speciem ut in se est; si enim species nata esset ducere intellectum ad rem ut in se est, ut species coloris ducit in colorem, omnibus modis praecederet intelligere verbum. Unde manifestum est quod verbum non est quod sequitur intellectum immediate post rationem intellectus, sic enim simpliciter praecederet verbum actum intellectus, qui est intelligere; sed verbum sequitur immediate intellectum in actu per speciem, a qua procedit verbum ut actus ex actu et non ut actus ex potentia, unde verbum posterius est actu intelligendi a parte intellectus; et sic verbum sequitur ad intelligere non in se, sed in sua radice, ut dictum est. Si vero intellectus a verbo acciperet speciem prius quam intelligeret ipsum verbum et rem in verbo, impossibile foret per illud intelligere vel verbum formare

per ejus principium, sicut impossibile est intellectum facere rem extra, a qua speciem trahit.

Ex dictis facile est scire quare intellectus non dicit se, quando format verbum secundum rem. Anima enim quasi transformata est in rem per speciem qua agit quidquid agit; unde, cum ea (intellectus) informatus est actu, verbum producit in quo rem illam dicit cujus speciem habet, et non se. Cum vero nititur se apprehendere, quia non est cognoscibilis nisi sicut alia per speciem aliorum, quia non indiget specie ut intelligat (hoc enim potest de se) non habet in se, ut intelligens est, speciem qua formetur verbum sui, sed accipit a se intelligibilem speciem, non sui, sed rei qua necessario informatur ut intelligatur, ut dictum est. Cum igitur illa specie informatur, statim se intelligit; et hoc est per reflexionem, quia haec species, prius accepta a re quam a se informata, est intelligibilis, nec oportet prius formare verbum quam intelligere, sed, cum intellexerit, format verbum sui; et ideo intelligere, non tempore, sed natura praecedere necesse est, cum seipsum intelligit; non enim, cum se intelligit facit totum objectum, sed aliquid circa ipsum; induit enim se, et hoc est verbum sui, cum se intelligit; non enim est aliud a quo accipitur species ab eo ad quod terminatur, sed idem. Sed quia ista est species rei, et non genita de essentia nuda, formatum verbum de anima per speciem rei non est purum verbum animae, sed rei dictae. Si vero nudatam ab omni re se apprehenderet et similia sui in se gigneret, hoc ejus verbum esset purum, nihil extraneum habens admixtum. Tale est Verbum Dei quod idem est in natura cum Patre dicente ipsum Verbum. Verbum tamen animae tali modo se dicentis foret accidens, et pro tanto diversae naturae foret ab anima, cum accidens sui foret et a se et de se factum; ipsa enim substantiam facere non

potest. Deus autem nihil diversitatis in sua natura habet; ideo Verbum suum est Deus, virtus et substantia vera. Deus autem, quia omnia unico intuitu videt, uno verbo omnia dicit; nos vero multa verba habemus propter impotentiam intellectus nostri in intelligendo. Et horum quaedam oriuntur ex aliis, sicut verbum conclusionis ex principiis; quaedam vero non, sicut in rebus quae non habent connexionem ad invicem, ut patet de lapide et ligno; quaedam statim offeruntur intelligenti, quaedam etiam cum majori, quaedam cum breviori discursu. Ideo verba nostra quaedam plus, quaedam minus habent de cognitione, et quaedam citius et quaedam tardius formantur, sicut scire quarumdam conclusionum tardius et difficilius, quarumdam vero facilius et citius acquiritur.

Et haec de verbo dicta sufficiant.

DE INSTANTIBUS

[Opusc. XXXVI.]



CAPUT PRIMUM

Quid sit tempus, et qualiter tempus in istis inferioribus participetur, et quae sit Angelorum et eorum operationum mensura.

Quoniam omnem durationem concomitatur instans, ideo, ad naturam durationis aperiendam, de natura instantis oportet aliquid dicere. Horum enim alterius notitia ad alterius cognitionem valet; et, quia composita sunt nobis notiora simplicibus et divisibilia indivisibilibus, ideo a temporis notitia incipiendum est, ut per ipsum ad instantis cognitionem et inde ad diversarum durationum notitiam facilius possit perveniri.

Sciendum est ergo primo quod tempus dicitur, in quarto Physicorum, numerus motus. Licet enim nihil sentiamus per aliquem sensum exteriorem nisi aliquo motu facto circa corpus, tamen sola cogitationum successione potest anima prius et posterius percipere in ipsa successione; et ita necessario in successione apprehendit anima duo vel tria vel plura; et iste numerus, apprehensus in successione, est tempus. Sed hoc dubitationem habet. Cum enim tempus sequatur motum primi mobilis ut ejus propria mensura, actio autem animae primo mobili non subjaceat, cum non perficiatur organo corporali (sola enim corpora primo corpori et ejus motui subjacent), videtur secundum actionem animae tempus non posse percipi, nisi aliqua transmutatio circa corpus contingat.

Ad hujus ergo evidentiam considerandum est quod est unus primus motus, qui est causa omnis motus secundi; et ideo quaecumque transmutationes sunt circa ista corpora inferiora, fiunt ab illa prima transmutatione; in actionibus autem animae, licet non sit transmutatio ex parte ipsius animae, tamen est transmutatio ex parte phantasmatum, per quorum naturam in cogitationibus animae est continuum et tempus, sicut dicitur in tertio de Anima; et ideo anima in suis cogitationibus percipit successionem continuam, et apprehendit prius et posterius in ea; et in hoc consistit ratio temporis. Tempus enim est numerus prioris et posterioris in motu, et ab unitate primi motus habet tempus unitatem. Comparatur enim tempus ad primum motum, non solum ut mensura ad mensuratum, sed etiam ut accidens ad subjectum. Impossibile est autem in uno subjecto esse plura accidentia ejusdem speciei, sicut in una parte superficiei non possunt simul esse duae albedines. Motus autem primus est unus et uniformis; unde tempus oportet esse unum. Ad alias autem transmutationes comparatur tempus solum ut mensura; unum enim potest esse mensura plurium, ut una virga plurium pannorum; et ideo tempus non multiplicatur ad multiplicationem inferiorum transmutationum, sed manet unum, ipsis multiplicatis. Ex quibus patet quod in substantiis separatis, quae non intelligunt cum continuo et phantasmate, non est tempus, in cujus definitione cadit motus, qui est subjectum temporis, a quo tempus habet quod sit continuum. In definitione enim temporis ponitur numerus ut formale et ut genus, et motus ponitur oblique ut ejus subjectum et loco differentiae; semper enim, cum accidentia in abstracto definiuntur, ponitur subjectum loco differentiae, sicut simitas dicitur nasi curvitas; secundo namque loco debet semper differentia in definitione poni; et inde est

quod tempus non est absolute numerus sicut duo vel tria, sed est numerus applicatus rebus, sicut duae ulnae panni, et hujusmodi. In substantiis autem separatis non est subjectum temporis sic dicti; unde mensura actionis in eis non habet aliquam continuationem a materia nec ab aliquo exteriori. Sed, quia non potest ab eis apprehendi simul nisi unum, oportet quod in apprehensione plurium cadat successio prioris et posterioris; sed totum hoc est discretum et non continuum, et tempus est in actionibus earum secundum similitudinem ejus quod est formale in eo, non autem secundum ejus materiale a quo habet esse continuum; ideo tempus quo mensuratur successio in actionibus Angelorum est ex indivisibilibus, sicut numerus componitur ex unitatibus quae sunt indivisibilia quaedam. Illa autem indivisibilia non pertinent ad genus quantitatis, sicut unitates pertinent; et hoc de facili cognoscitur, si natura nostri temporis consideretur. Sciendum est ergo quod, cum ratio mensurae primo inveniatur in quantitate discreta, et per ejus naturam in continua, nihil poterit habere rationem mensurae in quantitate continua nisi ex adjunctione quantitatis discretae; et ideo tempus, quod est mensura motus a quo habet continuitatem sicut a subjecto, formaliter est numerus; et per hoc est mensura, quamvis esse habeat per motum sicut accidens a suo subjecto. Si ergo tempus nostrum consideretur formaliter, est numerus sive etiam quantitas discreta; sed, ratione sui subjecti, est quantitas continua; unde tempus non est numerus absolutus, sed applicatus rebus. Quantitas autem discreta habet originem a quantitate continua, ut dicitur in tertio Physicorum; propter divisionem enim continui est additio in numero; nec forent duae unitates facientes numerum aliquarum rerum, nisi illae res essent divisae ab invicem, in se tamen retinentes unitatem. Divisio autem rerum singularium ejusdem speciei

est per materiam, non per formam, cum species sequatur formam; species autem una est. In Angelis autem materia non est, et ideo substantiae separatae a philosophis vocantur; ex quo patet quod mensura actionum in Angelis, cum insit eis ut in subjecto, non pertinet ad quantitatem discretam. Divisio enim et numerositas quae est in eis est solutio formalis et nullo modo materialis, cum tot sint in eis species quot individua; et ideo multitudo quae est in eis est de trascendentibus. Certum est enim quod unum et multa dividunt ens, et patet quod illud unum et multa non sunt in aliquo genere determinato, puta in quantitate, cum unitas talis et multitudo possit reperiri ubi nulla est quantitas, ut in Angelis. Tempus autem quod mensurat eorum actiones non est continuum, nec numerus qui est quantitas discreta, cum ista oriatur a continua; sed est numerus qui est multitudo, quod est de transcendentibus et ex talibus indivisibilibus componi habet. Et ideo non oportet inter duas ejus actiones, quae perficiuntur in diversis indivisibilibus illius temporis, aliquod medium cadere; possunt enim duae actiones immediate sibi succedere, sicut et duae unitates. Solum enim inter duo indivisibilia temporis nostri, quod ex talibus componi non potest, cum sit continuum, cadit medium; sed, si ex eis componeretur tempus nostrum, nil caderet medium, quia partes rei immediate coirent; et ideo instantia in tempore nostro non sunt partes, cum sibi invicem immediate succedere non possint.

Ex dictis ergo manifestum est non esse transitum, cum Angelus aliquid morose intelligit, sicut quando intelligit duo successive. Apud nos autem successio quaedam est quando intelligimus unum continue, sicut quando intelligimus plura successive; et hujus ratio dicta est: quia tempus quod mensurat actiones nostras non est in eis sicut in subjecto,

sed est mensura earum tantum. In motu vero primo est sicut in subjecto, et ab illo habet transitum per naturam, quia subjectum ejus est cum essentia motus sicut in quodam transitu. Et ideo, quando intelligimus aliquod indivisibile, puta A, oportet quod ipsum solum simul intelligamus, cum non habeat quid prius et quid posterius intelligatur; est enim indivisibile; si morose intelligatur, et quiescat intellectus illud intelligendo et ad aliud non transeundo, mensura actionis nostrae nullum transitum habebit, cum ipsa sit tota simul; natura enim mensurae intrinsecae est nihil accipere a mensurato. Tempus autem est mensura extrinseca omnium, praeterquam istius tantum in quo est sicut in subjecto, et idem est motus primus. Erit ergo transitus, quando intelligimus aliquod indivisibile, non a parte actionis nostrae causatus in ipso tempore, cum in eo nihil causetur nisi a subjecto proprio, sed a parte ipsius temporis applicati actionibus nostris tamquam mensura mensurato, et non tamquam accidens subjecto. Cum autem Angelus aliquod unum intelligit morose, nullus transitus est, sed est una particula ipsius temporis indivisibilis quo mensuratur actio ejus, quaecumquae mora fuerit in illud intelligendo. Non enim aliquid continuum, unum, uniforme, est transitum habens, cujus tempus illud sit mensura et accidens, ut apud nos; et ideo particulae illius temporis non habent transitum, nec a parte intelligibilium sibi succedentium, cum unum aliquid indivisibile intelligatur, nec a parte alicujus subjecti cujus existentia est in continuo motu et transitu; hoc autem imaginationem nostram transcendit, quia imaginatio nostra non transcendit continuum et tempus. Una ergo particula indivisibilis illius temporis manere potest cum multo tempore nostro, cujus tamen partes illi particulae commanere non possunt, nec tamen propter hoc est in

illa particula successio vel continuatio aliqua, cum tempus illud non sit accidens alicujus in successione et continuitate existentis, ut dictum est. Manifestum est ergo quod universaliter omne tempus consistit essentialiter in quadam morosa successione. Accidit autem ei quod illa successio sit continua vel discreta, ratione eorum quibus applicatur. Discretio enim illa quae est temporis in Angelis non est ejus ut numerus quo numeratur (hoc enim est absolutum a tempore); sed tempus habet eam ab actionibus quae sibi succedunt sine medio.

CAPUT II.

Qualiter in toto tempore est instans idem re, differens in ratione.

Nunc vero de ipsis instantibus superest agere.

Sciendum est ergo quod, sicut punctus se habet ad lineam, ita se habet *nunc* ad tempus. Geometrae autem imaginantur punctum per motum suum causare lineam; quorum ratio est quia linea non habet nisi unam dimensionem, unde indivisibilis est secundum latum et profundum; et ideo non est in linea unde punctum excedat in latum. Cum autem in longum linea excedat punctum, si imaginemur punctum quiescere, non poterimus imaginari ipsum esse causam lineae; si vero imaginemur ipsum moveri, licet in ipso nulla sit dimensio nec aliqua divisio per consequens, per naturam tamen motus sui relinquitur aliquid divisibile. Et quia punctus non habet causare lineam nisi secundum quod linea caret latitudine et profunditate, non autem secundum quod habet longitudinem, ideo, ex natura motus sui, quod relinquitur erit dimensionale una dimensione, et tale necessario erit linea. Ille tamen punctus nihil est de ipsius

lineae essentia, quia nihil unum et idem realiter omnibus modis indivisibile potest simul in diversis partibus ejusdem continui permanentis esse; necessario tamen, si esset de essentia lineae constitutae per suum motum, foret de essentia cujuslibet partis ejus, quia, qua ratione pertineret ad unam partem ejusdem, eadem ratione pertineret ad omnes, cum aequaliter ad omnes se habeat; nec potest esse terminus ejus vel continuatio aliqua, cum ille punctus sit aliquid unum realiter; unde non possunt esse plures puncti realiter. In linea tamen sunt plures puncti et realiter ab invicem divisi, ut duo ejus termini, et similiter in ejus continuatione; linea enim est quantitas positionem habens et manens, nec cum puncto moto transiens. Punctus ergo mathematice imaginatus, qui motu suo causat lineam, necessario nihil lineae erit, sed erit unum secundum rem et diversum secundum rationem; et haec diversitas, quae consistit in motu suo, realiter est linea, non identitas sua secundum rem. In hac ergo linea constituta per diversitatem puncti, erunt puncta quaedam duo actu ut ejus termini qui cadunt in ejus definitione, et infinita alia in potentia secundum quod ipsa est in infinitum divisibilis potentialiter. Per quem modum de instanti temporis est agendum, nisi quod instans est de substantia temporis.

Sciendum est ergo quod mobile est causa motus, non efficiens, sed materialis; motus enim est in mobili ut in subjecto, sicut dicitur in tertio Physicorum. Mensura autem ipsius mobilis est instans, quia instans sequitur id quod fertur, ut dicitur in quarto Physicorum. Et quidam referunt hoc ad instans aevi, dicentes ipsum esse idem secundum rem cum instanti temporis, differens tamen ratione; dicentes quod primum mobile, cujus mensura est instans, quia essentia sua est tota simul et non in

aliqua successione, sicut et essentia instantis est tota simul, ideo est unum et idem realiter in toto motu suo, sed diversum et diversum ratione; et haec ejus diversitas est totus motus ejus, cujus ipsum mobile secundum essentiam nihil est, sed est penitus extra genus ejus, cum ipsum sit substantia, motus vero accidens; eodem vero modo instans, quod est mensura ipsius mobilis sequens ipsum, est unum secundam rem, cum nihil perdat de substantia ipsius mobilis cujus instans est mensura inseparabilis, sed diversum et diversum secundum rationem; et haec ejus diversitas est tempus essentialiter, cujus ipsum instans, quod est mensura primi mobilis, nihil est secundum eos; et ideo aliud in essentia sua est instans quod est unum in toto tempore a quolibet instanti quod est in toto tempore vel ut continuans vel ut terminus. Illud enim instans est mensura essentia primi mobilis, secundum quod est permanens; nullum autem istorum instantium est mensura alicujus, quia ipsum tempus, in quo reperiuntur praedicta instantia, est mensura omnium inferiorum, non solum secundum suos motus, sed etiam secundum sua esse, quia inferiora sunt transmutabilia, non solum secundum locum, sed etiam secundum suum esse, cum sint corruptibilia; unde dicunt quod multos decipit aequivocatio instantis, quae multipliciter latet in genere, secundum Philosophum. Non enim est aliquod instans quod mensuret aliquam rem inferius quod idem sit in toto tempore ipsius motus, cum nullum tempus sit accidens motus rei inferioris, sed primi mobilis tantum; unde, cum res inferior movetur, motus ejus est accidens ejus; sed tempus ejus non est accidens hujus motus, sed mensura tantum; mensura enim est accidens primi mensurati tantum in isto genere, aliorum autem mensura tantum, non autem accidens; et ideo tempus non est in aliquo motu alicujus rei corruptibi-

lis ut in subjecto, sed in motu primi mobilis tantum. Potest tamen ratio de isto tempore cuilibet motui particulari aliquid attribuere, et assignare in eo principium et finem per comparationem ad principium et ad terminum alicujus motus particularis, sicut facit (1) in die, cum accipit ortum et occasum solis tamquam principium et finem temporis.

CAPUT III.

Cujus sit mensura instans temporis et aevum.

His autem est adversum quod dicit Philosophus (Physic., 4), dicens ipsum instans sequi rem motam sicut tempus sequitur motum, per hoc quod nos devenimus in notitiam prioris et posterioris in motu per ipsum mobile; quia, cum ipsum invenimus in aliqua parte magnitudinis per quam movetur, statim dicimus motum per quem illuc advenit praeteriisse, et motum per quem inde ad aliam partem magnitudinis transibit futurum esse; et sic per mobile alteratum apprehendimus numerum motus. Similiter est in tempore, quia id quod distinguit partes temporis ab invicem est *nunc*, quod est principium temporis unius et finis alterius; ergo a commutata proportione, sicut se habet tempus ad motum, ita se habet nunc temporis ad mobile; unde videtur Philosophum velle nunc temporis sequi ipsum mobile, ita quod idem nunc sit mensura mobilis et continuans partes temporis adjuncti. Idem etiam nunc dicit primo mensurare tempus ipsum, quia unumquodque mensuratur per id quod est notius in suo genere; unde illud de genere temporis est; de eodem nunc subjungitur etiam quod nihil temporis est, nisi ipsum scilicet nunc; ex quibus patet quod instans quod sequitur mobile sit de substantia temporis, cujus oppositum dicebatur.

(1) *Facit*, supple *ratio*.

Ad hujus ergo difficultatis solutionem notandum est quod instans aevi non est accidens primi mobilis, sed mensura tantum secundum illud ejus quod est inalterabile, scilicet secundum essentiam; accidens vero est primi aeviterni, et sequitur illud sicut accidens subjectum suum, alia (1) autem non; unde manifestum est quod non est idem nunc aevi et nunc temporis quod sequitur mobile. Hoc enim est mensura mobilis secundum quod est idem in toto motu et accidens ejus; unde Philosophus, quaerens naturam instantis (Physic., 4), docet quod nihil temporis est nisi instans, et ad hoc accepit rationem ex habitudine motus ad mobile dicens quod, sicut loci mutatio et ipsum mobile sunt similia, sic numerus mobilis simul est cum numero motus localis; sed tempus est numerus loci mutationis; ergo numerus ipsius mobilis semper erit cum tempore; hoc autem nihil aliud est quam nunc: ergo nunc et tempus sunt simul. Addit autem quod ipsum comparatur ad id quod fertur, non sicut numerus, sed sicut unitas, cum nunc sit indivisibile. Ex quibus manifestum est aliam esse naturam instantis quod mensurat mobile secundum illud quod est et secundum id quod est idem in toto motu, aliud autem est quod continuat tempus. Patet enim ex parte motus et mobilis, mobile esse idem in toto motu realiter, sed alterum et alterum ratione. Sed haec ejus alteritas consistit in quibusdam indivisibilibus motus, quae dicuntur mutata esse sine tamen interpolatione, et hujusmodi continuant motum, quando quies in aliquo illorum non accidit. Mobile autem nihil est horum, cum quodlibet horum accidat sibi; simul tamen sunt haec mutata esse cum mobili, quia ejus sunt ut subjecti, sicut a parte mobilis, ita et a parte instantis quod sequitur mobile, est accipere diversa et diversa esse. Et haec ejus diver-

(1) *Alia,* supple *aeterna.*

sitas consistit in ipsis indivisibilibus temporis, quae et dicuntur mensurata esse; et ista mensurata esse sine interpolatione sunt instantia quae continuant tempus; et haec nihil aliud sunt nisi diversa et diversa ratio ejusdem instantis, quod idem est realiter in toto tempore sequens mobile, inquantum est idem re in toto motu. Huic autem adjungitur instans aevi, quod mensurat mobile secundum se, sicut aliud nunc est mensura ejus inquantum essentia ejus conjuncta est motui. Unde, — sicut bene arguitur quod nihil motus est nisi mobile sit, et tamen mobile non est aliquid de substantia seu de essentia motus, nisi forte sicut subjectum dicitur pertinere ad accidens suum, cum cadat in ejus definitione, sed hoc est quia accidentia definiuntur per suppletionem subjectorum quae penitus sunt extra essentias eorum, — ita bene arguitur quod nihil temporis sit nisi instans sit, nec tamen ideo sequitur quod illud instans sit aliquid temporis; et ideo Philosophus subtilissime, cum vellet ostendere nihil temporis esse nisi nunc, non hoc directe conclusit quod intendere videbatur, sed directe conclusit nunc et tempus esse simul sicut mobile et motus sunt simul, et constat quod motum esse ipsius mobilis est continuatio ipsius motus, non autem ipsum mobile; sed, sicut mobile non separatur a moto esse nec a motu, sed semper sunt simul, ita etiam (est) de ipso nunc quod ipsa diversa esse sunt essentiae ejus conjuncta; non dico diversa esse ejus, quia diversitas non attingit essentiam aevi, licet ei conjungatur, sed attingit nunc temporis. Unde haec diversa esse, ei adjuncta, erunt aliquid temporis, et non ipsum nunc, praeter quod tamen nihil temporis est. Ipsum vero instans, quod in se alteratur diversa et diversa ratione quoad sua esse, est aliquid temporis, sed non tempus. Unde Philosophus ibidem, cum prius vocasset ipsum nunc nu-

merum mobilis (super hoc enim stabat argumentum ejus), subjungit nunc non comparari ad mobile sicut numerum, sed sicut unitatem numeri, quam constat non esse numerum; sed ejus replicatio, quae est sibi alterum et alterum esse, est numerus. Ipsa autem replicatio unitatis non est ipsa unitas, sed accidens ejus, licet ipsa quoque sit accidens. Instans ergo, quod est quasi unitas ipsius primi mobilis, secundum Philosophum, non est instans aevi, quia instans aevi est aliud per essentiam ab instantibus continuantibus tempus; ab illo tamen ista derivantur et oriuntùr. Sed ipsum est idem in essentia sua, in qua nulla cadit alteratio sicut in essentia primi mobilis; nec alterabitur etiam consequenter ad alterationem primi mobilis, quod alteratur secundum ubi; hoc est instans quod nos vocamus aevum, quod est principium temporis. Unde Boetius (de Consol., l. 3, p. 220):

Terrarum caelique sator, qui tempus ab aevo
Ire jubes;

quia ab isto instanti procedit tempus sicut motus a mobili, non tamquam ab aliquo sui generis, sed exemplariter, sicut dicimus inferiora procedere a superioribus. Ideo subtiliter discernendum est inter ista duo nunc, quia primum nunc est mensura tantum, secundum vero etiam est accidens et ad genus temporis pertinens, ideo dicitur mensurare tempus. Unde Philosophus (Physic., 4), per comparationem mobilis ad motum, docet quomodo instans mensurat tempus, quia scilicet unumquodque mensuratur per id quod est notius sui generis; inter ea autem quae ad tempus pertinent, notius est instans, sicut et ipsum mobile notius est in motu, et per ipsum cognoscitur ipse motus. Ubi considerandum est quod duobus modis aliquid potest esse mensura alterius: Uno modo, quando ipsa mensura, semel

vel pluries accepta, aequiparatur mensurato, sicut trinarius alium trinarium mensurat vel novenarium; alio modo, quando unum est ratio cognoscendi aliud, unde de isto cognitio non habetur nisi secundum quod aliud ducit intellectum in cognitionem ipsius, et ideo illud non erit absolute mensura alterius, sed mediante scientia; et ideo Philosophus dicit (Metaphys., 10) quod scientia est mensura scibilis; hoc autem erit per modum illius per quod intellectus ducitur in cognitionem talis rei. Isto modo mobile potest dici mensura motus, quia per ejus notitiam devenitur in notitiam motus, ut ibidem dicitur quia mobile est permanens, motus vero transiens, ideo mobile notius est ipso motu. Similiter instans tale notius est tempore simpliciter, quia permanens est et idem re, tempus vero transiens; licet quandoque tempus sit nobis notius, quia est aliquo modo subjectum sensui, quia est sensibile commune, cum sit numerus motus. Cum autem dicitur quod nihil est praesens de tempore nisi nunc, non significatur aliquod instans quod est continuans partes temporis ad invicem, quod cum tempore labitur nec permanet ut iterum signari possit, sicut potest punctus in linea unus et idem existens bis sumi, inquantum scilicet est principium et finis respectu diversarum partium lineae; nihilominus idem nunc est principium unius partis et finis alterius in tempore, sicut in linea punctus. Sed hoc dicitur de nunc quod sequitur id quod fertur; id enim manet idem secundum essentiam in toto tempore, variatum tamen per rationem, et in ista diversitate ejus inveniuntur multa instantia, semper tamen labentia cum tempore. Constat autem nullum talium instantium labentium esse causam temporis, cum nullum ipsorum maneat in toto tempore, sed transeat cum qualibet parte temporis; ipsa enim sunt diversae rationes ipsius instantis, quod est idem in toto tempore, et ideo

vocantur instantia. Quod autem instans permanens patitur aliquam alterationem sibi adjungi, quia dictum est ipsum nunc habere diversum esse, hoc accidit quia unum et idem natum est habere diversas mensuras, sicut patet de corpore caelesti, quod secundum suum esse, quod est intransmutabile, mensuratur aevo quod est instans permanens; sed, quia idem corpus habet transmutationem adjunctam motui (movetur enim secundum locum; tempus autem est mensura motus, ut dictum est), ideo hoc instans, licet sit intransmutabile, est tamen mutationi adjunctum ratione sui subjecti quod movetur secundum locum, ut dictum est; et sic accidentaliter habet mutationem adjunctam sive alterationem. Similiter in substantiis separatis reperitur quidam motus affectionum et intellectionum, non autem secundum suum esse; unde, ubicumque reperitur natura istius nunc, semper est reperire motum aliquem adjunctum. Ex quo manifestum est quod aevum non est ut in subjecto in primo mobili, sed est mensura ejus tantum; ut in subjecto autem est in primo aeviterno. Sicut enim tempus respectu primi mobilis est accidens et mensura, respectu autem motuum aliorum inferiorum mensura tantum, ita aevum respectu primi in genere eorum quae aevo mensurantur est accidens et mensura, respectu autem aliorum est mensura tantum. Et quia primum in quolibet genere est unum tantum, in uno autem subjecto impossibile est plura esse accidentia unius naturae, ab illius unitate erit tantum unum aevum omnium quae aevo mensurantur, sicut tempus est unum omnium, quia motus primi mobilis est unus.

CAPUT IV.

Quid mensurat operationes Angelorum.

Considerandum est autem quod nulla actio substantiae separatae mensuratur isto nunc, cum nulla

actio sit sua substantia; solius enim Dei actio est ejus substantia, et ideo substantia et actio ejus est aeterna. Cum autem Angelus agit aliquid extra, sicut quando aliquid agit circa ista corpora inferiora, illa transmutando, sicut factum est in Angelo Tobiae, tunc actio sua mensuratur tempore nostro. Si autem actio sua non fuerit ad extra, cujusmodi est intelligere, tunc, si intelligit in Verbo, actio sua mensuratur aeternitate participative; sic enim actio sua naturam suam transcendit, quia per naturam suam non videret res in Verbo. Si vero intelligat per species suas, tunc actio sua, cum sit successiva, mensurabitur tempore quod non est cum nostro nec etiam cum eo quod formale est in ipso; et hujus temporis una particula cum multo tempore nostro esse potest, nullo medio intercidente, quamvis in tempore nostro multa media cadant propter ejus continuitatem. Cum vero intelligibilia sibi succedunt, erit ibi tempus perfectum ex multis particulis indivisibilibus in seipsis; et hae particulae non sunt instantia, quia nulla istarum est eadem in toto tali tempore sicut est instans temporis in tempore, nec aliqua istarum est continuatio temporis, sed quaelibet est pars sicut unitas numeri.

Ex his manifestum est quod tempus nostrum non causatur ab illo tempore, sed ab aevo quod est idem in toto tempore; aevo autem nulla actio mensuratur, sed esse ipsorum aeviternorum et ipsa aeviterna. Aevum autem non se habet ad tempus sicut aliquid ejusdem speciei, sed tamquam causa analoga. Per prius enim invenitur ratio mensurae in aevo quam in tempore; unde, a parte aevi quod toti tempori nostro coexistit et cuilibet ejus instanti, inferri potest primum Angelum toti tempori nostro coexistere, sed non quod mensuretur aevo. Tempus enim nostrum concomitanter se habet ad Angelum ratione aevi, cui tempus nostrum est adjunctum;

unde, si aliquo modo diceretur Angelus commetiri seu mensurari tempore quod est mensura motus, necessario hoc foret per concomitantiam; et hoc convenienter posset dici, si tempus non haberet finem, sicut est Philosephi opinio, tunc enim tempus indeficienter sequeretur aevum; sed, quia tempus non semper durabit (cessabit namque motus), non est concordia seu concomitantia temporis et aevi, nisi ut nunc. Tempus vero quod mensurat actiones Angelorum concomitatur simpliciter ipsum aevum; semper enim Angeli intelligent per species rerum proprias quas apud se habent. Quia ergo hoc tempus absolute aevum concomitatur tempori, tempori autem nostro in nullo proportionatur, nisi forte accidentaliter (potest enim una particula indivisibilis illius temporis toti tempori nostro commanere, et ultra hoc, secundum moram quam faceret Angelus super idem intelligibile), ideo per naturam illius temporis non potest inferri quod intelligere Angeli mensuretur tempore nostro, nec etiam quod tempus nostrum commetiatur unicam ejus intellectionem, ut ostensum est, nisi ex suppositione; ut si ponatur una particula illius temporis in qua intelligit unum intelligibile coexistere alicui particulari tempori apud nos. Tunc enim ex hypothesi sequeretur tempus nostrum commetiri ipsi intelligere Angeli, non tamquam propria mensura ejus, sed tamquam quid eam concomitans, et adhuc remotius quam aevum, quia tempus nostrum non comparatur illi tempori sive illi intelligere nisi per aevum a quo effluit utrumque tempus.

CAPUT V.

Quid sit subjectum aevi.

Nunc vero restat ostendere cujus sit aevum ut subjecti.

Ad cujus evidentiam, considerandum est quod, sicut dicitur in decimo Metaphysicorum, unumquodque mensuratur per simplicius sui generis. Est autem accipere simpliciter simplicissimum secundum multitudinem, sed non secundum magnitudinem; et hoc vel simpliciter, sicut unitas est mensura omnis numeri, vel in ipso genere habens rationem generis, sicut binarius est numerus simplicissimus minimam habens compositionem, sed non mensura simpliciter, sed tantum numerorum parium. Simplicissimum autem in motibus secundum multitudinem est primus motus quo mensurantur alii motus; secundum vero magnitudinem non est accipere simplicissimum, quia magnitudo est divisibilis in infinitum. Ex statuto (1) tamen significatur minimum secundum magnitudinem, ad quod omnia mensurantur, ut pedale vel hujusmodi, et in aliquo istorum semper erit ista mensura ut in subjecto; ad alia autem comparatur ut mensura tantum; ideo tempus est in primo motu ut in subjecto. Quia vero in rebus ordinatis inter se supremum infimi attingit infimum supremi, ideo tempus, in supremo sui, ubi est sicut in subjecto, conjungitur aevo quasi infimo sui, quia aevum non pertinet ad caelum nisi sicut mensura tantum. Oportet ergo aevum esse ut in subjecto in re tali cui conjungitur aeternitas in ratione mensurae; nulla autem creatura secundum esse suum est aeterna. Potest tamen secundum actionem suam participare aeternitatem, sicut Angelus qui intuetur res in speculo aeternitatis; haec enim est perfectio essentiae naturae angelicae, scilicet visio gloriae. Aevum ergo ut in subjecto erit in illo qui magis participat de tali visione; illius enim essentia est magis perfecta et natura sublimata. Et ideo supposito quod Lucifer fuisset maximus Angelorum si stetisset, in eo foret

(1) *Ex statuto,* i. e. ex unitate statuta ad mensurandum.

aevum ut in subjecto; sed, quia ejus natura non est perfecta perfectione gloriae aeternae, non est in eo aliquid quod sit aliis mensura, sed in eo qui magis inter omnes est gloriae particeps. Manifestum est enim quod, in corpore perfectissimo quod est maxime a corruptione remotum, utputa caelesti, est unde alia mensurentur; ejus autem perfectio sequitur naturam suam, quia non est aliquis nisus ad oppositum suae perfectionis in eo. In Angelis autem non est tota perfectio a natura, quia potest in eis esse motus ad oppositum, sicut patet de illis qui peccaverunt, in quibus aliqui perfectiorem naturam habebant multis qui steterunt, quorum natura perfecta est per gloriam; et ille qui perfectiorem naturam habet in gloria, habet in se unde alii mensurentur. Et ideo, secundum Commentatorem (1), dicitur: « Deus, qui est simplicissimus, est mensura omnium simpliciter », non tamquam ejusdem generis, sed quia unumquodque tantum habet de esse et bonitate quantum ad illum plus appropinquat qui est ipsa bonitas et ipsum esse, a quo omnia bona sunt, qui est Deus, benedictus in saecula. Amen.

(1) *Metaphys.*, l. 10.



DE AETERNITATE MUNDI

CONTRA MURMURANTES.

[Opusc. XXVII.]



Supposito, secundum fidem catholicam, mundum ab aeterno non fuisse, sicut quidam philosophi errantes posuerunt, sed quod mundus durationis initium habuerit, sicut Scriptura sacra quae falli non potest testatur, dubitatio mota est utrum potuerit semper fuisse.

Cujus dubitationis ut veritas explicetur, primo distinguendum est quid est in quo cum dicentibus contrarium convenimus, et quid est illud in quo ab eis differimus. Si enim intelligatur quod aliquid, praeter Deum, potuerit semper fuisse, quasi possit esse aliquid aeternum praeter eum, ab eo non factum, error abominabilis est, non solum in fide, sed etiam apud philosophos, qui confitentur et probant quod omne quod est quoquomodo esse non possit nisi causatum ab eo qui maxime et verissime habet esse. Si autem intelligatur aliquid semper fuisse, et tamen causatum a Deo secundum totum quod in eo est, videndum est utrum hoc possit stare. Si autem dicatur hoc impossibile, vel hoc dicetur quia Deus non potuit facere aliquid quod semper fuerit, vel quia non potuit fieri, etiamsi Deus posset facere. In prima autem parte omnes consentiunt, scilicet in hoc quod Deus potuit facere aliquid quod semper fuerit, considerando potentiam ipsius infinitam. Restat igitur videre utrum possibile sit aliquid fieri quod semper fuerit.

Si autem dicatur quod hoc non potest fieri, hoc

non potest intelligi nisi duobus modis vel duas causas veritatis habere, scilicet vel propter remotionem potentiae passivae vel propter repugnantiam intellectuum. — Primo modo posset dici quod, antequam Angelus sit factus, non poterat Angelus fieri, quia non praecessit ad ejus esse aliqua potentia passiva cum non sit factus ex materia praejacenti; tamen Deus poterat facere Angelum, et poterat facere ut Angelus fieret, quia fecit, et factus est. Sic ergo intelligendo, simpliciter concedendum est, secundum fidem, quod non potest causatum a Deo semper esse, quia hoc ponere esset ponere potentiam passivam semper fuisse; quod haereticum est. Tamen ex hoc non sequitur quod Deus non possit facere ut fiat semper aliquod ens. — Secundo modo dicitur, per repugnantiam intellectuum, aliquid non posse fieri, sicut non potest fieri ut affirmatio et negatio sint simul verae, quamvis Deus hoc possit facere, ut quidam dicunt; quidam vero dicunt quod nec Deus potest hujusmodi facere, quia hoc nihil est. Tamen manifestum est quod non potest facere ut hoc fiat, quia positio qua ponitur esse destruit seipsam. Si tamen ponatur quod Deus hujusmodi potest facere, ut fiat, positio non est haeretica, quamvis, ut credo, sit falsa, sicut quod praeteritum non fuerit includit in se contradictionem; unde Augustinus: « Quisquis ita dicit: Si omnipotens est Deus, faciat ut quae facta sunt facta non fuerint, non videt hoc se dicere: Si omnipotens est, faciat ut ea quae vera sunt, eo ipso quod vera sunt falsa sint (1) ». Et tamen quidam magni pie dixerunt Deum posse facere de praeterito quod non fuerit praeteritum; nec fuit reputatum haereticum. Videndum est ergo utrum in his duobus sit repugnantia intellectuum, quod aliquid sit causatum a Deo, et

(1) *Contra Faustum.*

tamen semper fuerit. Et quidquid de hoc verum sit, non erit haereticum dicere, quia hoc potest fieri a Deo ut aliquid causatum a Deo semper fuerit. Tamen credo quod, si esset repugnantia intellectuum, esset falsum; si autem non est repugnantia intellectuum, non solum est falsum, sed etiam est impossibile aliter esse, et erroneum si aliter dicatur. Cum enim ad omnipotentiam Dei pertineat ut omnem intellectum et virtutem excedat, expresse omnipotentiae derogat qui dicit aliquid posse intelligi in creaturis quod a Deo fieri non possit; nec est instantia de peccatis, quae, inquantum hujusmodi, nihil sunt.

In hoc ergo tota consistit quaestio, utrum esse creatum a Deo secundum totam substantiam et non habere durationis principium repugnent ad invicem, vel non. Quod autem non repugnent, sic ostenditur: Si enim repugnant, hoc non est nisi propter alterum duorum vel propter utrumque, aut quia oportet ut causa agens praecedat duratione, aut quia oportet quod non esse praecedat esse duratione, propter hoc quod dicitur creatum a Deo ex nihilo fieri.

Primo ergo ostendendum quod non est necesse ut causa agens, scilicet Deus, praecedat duratione suum causatum, si ipse voluisset.

Primo sic: Nulla causa producens effectum suum subito, necessario praecedit effectum suum duratione: sed Deus est causa producens effectum suum, non per motum, sed subito; ergo non est necessarium quod duratione praecedat effectum suum. — Primum patet per inductionem in omnibus mutationibus subitis, sicut est illuminatio et hujusmodi. Nihilominus potest probari per rationem sic: In quocumque instanti ponitur res esse, potest poni principium actionis ejus, ut patet in omnibus generabilibus; quia in illo instanti in quo incipit ignis

esse ignis, incipit esse calefactio. Sed, in operatione subita, simul imo idem est principium et finis ejus sicut in omnibus indivisibilibus. Ergo in quocumque instanti ponitur agens producens effectum suum subito, potest poni terminus actionis suae. Sed terminus actionis est simul cum ipso facto. Ergo non repugnat intellectui, si ponatur causa producens effectum suum subito, non praecedere duratione causatum suum. Repugnaret autem in causis producentibus effectus suos per motum, quia oportet quod principium motus praecedat finem ejus. Et quia homines consueti sunt considerare hujusmodi factiones quae sunt per motum, ideo non facile capiunt quod causa agens duratione effectum suum non praecedat; et inde est quod multorum inexperti ad pauca respicientes, enuntiant facile. — Nec potest huic rationi obviari quia Deus est causa agens per voluntatem; quia non est necessarium quod voluntas praecedat duratione effectum suum, nec agens per voluntatem, nisi per hoc quod agit ex deliberatione quod absit ut in Deo ponamus.

Praeterea, Causa producens totam rei substantiam non minus potest in producendo totam substantiam quam causa producens formam in productione formae, imo multo magis, quia non producit educendo de potentia materiae, sicut est in eo qui producit formam. Sed aliquod agens quod producit solum formam potest in hoc ut forma ab eo producta sit quandocumque ipsum est, ut patet in sole illuminante. Ergo multo fortius Deus, qui producit totam rei substantiam, potest facere ut causatum suum sit quandocumque Ipse est.

Praeterea, Si aliqua sit causa, qua posita in aliquo instanti non possit poni effectus ejus ab ea procedens in eodem instanti, hoc non est nisi quia illi causae deest aliquid de complemento; causa enim completa et causatum sunt simul. Sed Deo

nunquam defuit aliquid de complemento. Ergo causatum ejus semper potest poni, eo posito; et ita non est necessarium quod duratione praecedat.

Praeterea, Voluntas volentis nihil minuit de virtute ejus, et praecipue in Deo. Sed omnes solventes ad rationes Aristotelis, quibus probatur res semper fuisse a Deo per hoc quod idem semper facit idem dicunt quod hoc sequeretur, si non esset agens per voluntatem. Ergo, etsi ponatur agens per voluntatem, nihilominus sequitur quod potest facere ut causatum ab eo nunquam non sit.

Et ita patet quod non repugnat intellectui quod dicatur causa agens non praecedere effectum suum duratione, quia, in illis quae repugnant intellectui, Deus non potest facere ut illud sit.

Nunc restat videre an repugnet intellectui aliquid factum nunquam non fuisse, propter hoc quod necessarium sit non esse ejus esse (ejus) duratione praecedere, propter hoc quod dicitur ex nihilo factum esse.

Sed quod hoc in nullo repugnet ostenditur per dictum Anselmi exponentis quomodo creatura dicatur facta ex nihilo: « Tertia, inquit, interpretatio qua dicitur aliquid esse factum ex nihilo, est cum intelligimus esse quidem factum, sed non esse aliquid unde sit factum » (1). Per similem significationem dici videtur, cum tristatus sine causa dicitur contristatus de nihilo. Secundum igitur hunc sensum si intelligatur quod supra conclusum est, quia, praeter summam essentiam, cuncta quae sunt ab eodem ex nihilo facta sunt, idest non ex aliquo, nihil inconveniens sequetur. Unde patet quod, secundum hanc expositionem, non ponitur aliquis ordo ejus quod factum est ad nihil, quasi oportuerit prius quod factum est nihil fuisse et postmodum aliquid esse.

(1) *Monol.*, c. 8.

Praeterea, Supponatur quod ordo ad nihil in propositione importatus remaneat affirmatus, ut sit sensus: Creatura facta est ex nihilo, idest facta est post nihil, haec dictio *post* ordinem importat absolute. Sed ordo multiplex est, scilicet durationis et naturae. Si igitur ex communi et universali non sequitur proprium et particulare, non erit necessarium ut, propter hoc quod creatura esse post nihil dicitur, prius duratione fuerit nihil et postea fuerit aliquid; sed sufficit si prius natura sit nihil quam ens. Prius enim inest unicuique naturaliter quod convenit sibi in se quam quod solum ex alio habet. Esse autem non habet creatura nisi ab alio; sibi autem relicta, in se considerata, nihil est. Unde prius naturaliter inest sibi nihil quam esse. Nec oportet quod propter hoc sit simul nihil et ens, quia duratione non praecessit; non enim ponitur, si creatura semper fuit, ut in aliquo tempore nihil sit, sed ponitur quod natura ejus est talis quod esset nihil, si sibi relinqueretur, ut, si dicamus aerem semper fuisse illuminatum a sole, oportebit dicere quod aer est factus lucidus a sole; et, quia omne quod fit ex incontingenti fit, idest ex eo quod non contingit simul esse cum eo quod dicitur fieri, oportebit dicere quod sit factus lucidus ex non lucido vel tenebroso, non ita quod nunquam fuerit non lucidus vel tenebrosus, sed quia esset talis, si sibi soli relinqueretur; et hoc expressius patet in stellis et orbibus, qui semper illuminantur a sole.

Sic ergo patet quod, in hoc quod dicitur aliquid factum esse a Deo et nunquam non fuisse, non est intellectus aliqua repugnantia. Si enim esset aliqua repugnantia, mirum est quomodo Augustinus eam non vidit, quia haec efficacissima via esset ad improbandum aeternitatem mundi, cum tamen ipse multis rationibus impugnet aeternitatem mundi, in undecimo ut duodecimo de Civitate Dei. Hanc autem unde omnino praetermittit? Quin

imo innuere videtur quod non sit ibi repugnantia intellectuum; unde dicit, de Platonicis loquens: « Id quomodo intelligant viderint, non esse hoc videlicet temporis, sed substitutionis initium. Sicut enim, inquiunt, si pes semper ex aeternitate fuisset in pulvere, semper ei subesset vestigium; quod tamen vestigium ex calcante factum nemo dubitaret; nec alterum altero prius esset, quamvis alterum ab altero factum esset. Sic, inquiunt, et mundus et dii in illo creati semper fuerunt, semper existente eo qui fecit, et tamen facti sunt (1) ». Nec unquam dicit hoc non posse intelligi, sed alio modo procedit contra eos. Item dicit: « Qui autem a Deo quidem factum mundum fatentur, non tamen eum temporis volunt habere, sed suae creationis initium, ut modo quodam vix intelligibili semper sit factus; dicunt quidem aliquid, unde sibi Deum videntur velut a fortuita temeritate defendere » (2). Causa autem quare vix est intelligibilis tacta est prima ratione. Mirum est etiam quomodo nobilissimi philosophorum hanc repugnantiam non viderunt. Dicit enim Augustinus, contra illos loquens de quibus, in praecedenti auctoritate, facta est mentio: « Cum his enim agimus qui et Deum incorporeum et omnium naturarum, quae non sunt quod ipse, creatorem nobiscum sentiunt »; de quibus postea subdit: « Isti philosophi caeteros nobilitate atque auctoritate vicerunt » (3). Et hoc etiam patet diligenter consideranti dictum eorum qui posuerunt mundum semper fuisse, quia nihilominus ponunt eum a Deo factum, nihil de hac repugnantia intellectuum sentientes. Ergo illi qui tam subtiliter eam percipiunt soli sunt homines, et cum eis oritur sapientia.

Sed, quia quaedam auctoritates videntur pro eis

(1) *De Civit. Dei*, l. 10, c. 31.
(2) *Ibid.*, l. 11, c. 4.
(3) *Ibid.*, l. 11, c. 5.

facere, ideo ostendendum est quod praestant eis debile fundamentum. Dicit enim Damascenus: « Non aptum natum est quod ex non ente ad esse deducitur coaeternum esse ei quod sine principio est et semper est » (1). Item, Hugo de Sancto Victore dicit: « Ineffabilis omnipotentiae virtus non potuit aliquid praeter se habere coaeternum, quo in faciendo juvaretur (2). Sed harum auctoritatum et similium intellectus per hoc patet quod Boetius dicit: « Non recte quidam, cum audiunt visum Platoni mundum hunc nec habuisse initium temporis nec habiturum esse defectum, hoc modo conditori conditum mundum fieri coaeternum putant. Aliud est enim per interminabilem duci vitam, quod mundo Plato tribuit; aliud interminabilis vitae totam pariter complexam esse praesentiam, quod divinae mentis proprium esse manifestum est » (de Consol. , l. 5, p. 349). Unde patet quod etiam non sequitur quod quidam objiciunt, scilicet quod creatura aequaretur Deo in duratione, et quod per hunc modum dicatur quod nullo modo potest esse aliquid coaeternum Deo, quia nihil scilicet potest esse immutabile nisi solus Deus, quod patet per hoc quod dicit Augustinus: « Tempus, quoniam mutabilitate transcurrit, aeternitati immutabili non potest esse coaeternum. Ac per hoc etiam, si immortalitas Angelorum non transit in tempore nec praeterita est quasi jam non sit nec futura quasi nondum sit, tamen eorum motus, quibus tempora peraguntur, ex futuro in praeteritum transeunt. Et ideo creatori, in cujus motu dicendum non est vel fuisse quod jam non sit vel futurum esse quod nondum sit, coaeterni esse non possunt (3) ». Similiter etiam dicit: « Quia omnino immutabilis est illa natura

(1) Lib., 1, c. 8.
(2) Lib. *De Sacramentis*, init.
(3) *De Civit. Dei*, l. 12, c. 15.

Trinitatis, ob hoc ita aeterna est ut ei aliquid coaeternum esse non possit » (1). Et similia verba dicit in undecimo libro Confessionum.

Adducunt etiam pro se rationes quas etiam philosophi tetigerunt, et eas solverunt; inter quas illa est difficilior quae est de infinitate animarum; quia, si mundus semper fuit, necesse est modo infinitas animas esse. Sed haec ratio non est ad propositum; quia Deus mundum facere potuit sine hominibus et animabus, vel tunc etiam potuit hominem facere quando fecit, si etiam totum alium mundum fecisset ab aeterno; et sic non remanerent post corpora animae infinitae; et praeterea, adhuc non est demonstratum quod Deus non possit facere ut sint infinita actu.

Aliae etiam rationes sunt a quarum responsione supersedeo ad praesens, tum quia eis alibi responsum est, tum quia quaedam earum sunt ita debiles quod sua debilitate contrariae parti videntur probabilitatem afferre.

(1) *Super Gen. ad litt.*, 8.

FINIS.

INDEX



LIBER QUARTUS.

PROOEMIUM.

DE INCARNATIONE DEI.

DE SACRAMENTIS.

DE VITA AETERNA.

DISSERTATIO J. M. DE RUBEIS.

OPUSCULA PHILOSOPHICA

EX

HILOSOPHICA

